159

John Gray MISA NEGRA



MISA NEGRA

La religión apocalíptica y la muerte de la utopía

JOHN GRAY

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 159

Misa negra

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

111. T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*
112. D. Osborne y P. Plastrik, *Herramientas para transformar el gobierno*
113. P. Singer, *Un solo mundo*
114. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *Individualización*
115. F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas*
116. J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*
117. L. Tsoukalis, *¿Qué Europa queremos?*
118. A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a* Imperio
119. V. Fisas, *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*
120. B. R. Barber, *El imperio del miedo*
121. M. Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*
122. S. P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*
123. J. Rifkin, *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*
124. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*
125. Cl. Bébéar y Ph. Manière, *Acabarán con el capitalismo*
126. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
127. Z. Brzezinski, *El dilema de EE.UU.*
128. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 1*
129. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 2*
130. H. Joas, *Guerra y modernidad*
131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo* XXI
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
134. T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborght y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
146. Z. Bauman, *Miedo líquido*
147. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*
148. N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
149. A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
150. A. Touraine, *El món de les dones*
151. N. Klein, *La doctrina del shock*
152. J. Attali, *Breve historia del futuro*
153. A. Giddens, *Europa en la era global*
154. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
155. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
156. A. Negri, *La fábrica de porcelana*
157. M. Yunus, *Un mundo sin pobreza*
158. L. Napoleoni, *Economía canalla*
159. J. Gray, *Misa negra*

John Gray

Misa negra

La religión apocalíptica y la muerte de la utopía



Título original: *Black Mass*, de John Gray
Originalmente publicado en inglés por Allen Lane an imprint of Penguin Books, en 2007

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Jaime Fernández

ISBN: 978-84-493-2158-0
Depósito legal: M-30.583/2008

Impreso en Talleres Brosmac, S.L.
Pl. Ind. Arroyomolinos, 1, calle C, 31 - 28932 Móstoles (Madrid)

Impreso en España - *Printed in Spain*

EL SENADOR: Ése es un abismo hacia el que es mejor no mirar.
EL CONDE: Amigo mío, no somos libres de no mirar.

JOSEPH DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*[1]

Misa negra (definición): ritual sacrílego en el que la misa cristiana se oficia al revés.

SUMARIO

Agradecimientos 11

1. La muerte de la utopía 13
2. La Ilustración y el terror en el siglo xx 57
3. La utopía se introduce en la corriente dominante 105
4. La americanización del apocalipsis 147
5. Misioneros armados 197
6. El postapocalipsis 247

Notas 283
Índice analítico y de nombres 307

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que me han ayudado a escribir este libro. Norman Cohn me otorgó el inmenso beneficio de su conversación y sin ella yo no habría podido desarrollar la interpretación de la política y la religión modernas que aquí se presentan. También se han introducido en el libro, de formas diversas, otras conversaciones mantenidas con Bryan Appleyard, Robert Colls, Michael Lind, Adam Phillips y Paul Schütze. Simon Winder, mi editor en Penguin, me ha proporcionado sugerencias y ánimos inestimables en todas y cada una de las fases de desarrollo del libro. Tracy Bohan (de la Wylie Agency UK) en Londres y Eric Chinski (de Farrar, Straus and Giroux) en Nueva York, así como Nick Garrison (anteriormente en Doubleday Canada y, actualmente, director de comunicaciones de la empresa medioambiental Zero Footprint), han sido de gran ayuda con sus comentarios. Estoy sumamente agradecido a David Rieff por sus penetrantes reflexiones ante uno de los borradores finales. En cualquier caso, yo asumo toda la responsabilidad de la presente obra.

Mi mayor deuda es con Mieko, que hizo posible este libro.

JOHN GRAY

Capítulo 1

LA MUERTE DE LA UTOPÍA

La política de la Edad Contemporánea constituye otro capítulo más de la historia de la religión. Los momentos de mayor agitación revolucionaria que tanto han influido en gran parte de la historia de los dos últimos siglos fueron también episodios de la historia de la fe religiosa: lances encuadrados dentro de la prolongada disolución del cristianismo y el ascenso de la religión política moderna. El mundo en el que nos encontramos en pleno comienzo de un nuevo milenio está lleno de escombros de proyectos utópicos que, aunque fueron formulados en términos laicos que negaban la verdad de la religión, funcionaron en la práctica como formas de transmisión de los mitos religiosos.

El comunismo y el nazismo afirmaban basarse en la ciencia: en el caso del primero, se trataba de la falsa ciencia del materialismo histórico, y en el nazismo, del fárrago del «racismo científico». Pese a que tales tesis eran fraudulentas, el uso de la pseudociencia no cesó con la caída de los totalitarismos que culminó con la disolución de la URSS en diciembre de 1991, sino que tuvo continuidad en las teorías neoconservadoras que afirmaban que el mundo converge hacia una única forma de gobierno y un mismo sistema económico: la democracia universal (o un libre mercado global). A pesar de haberse ataviado con los ropajes de las ciencias sociales, lo cierto es que la creencia de que la humanidad estaba a punto de entrar en una nueva era no suponía más que una nueva versión de las creencias apocalípticas que se remontan a los tiempos más antiguos.

Jesús y sus discípulos creían estar viviendo una especie de fin de los tiempos, tras el cual los males del mundo desaparecerían para siempre. La enfermedad y la muerte, las hambrunas y el hambre en general, la guerra y la opresión: todos ellos dejarían de exis-

tir después de una batalla que conmocionaría el mundo y en la que las fuerzas del mal serían fulminantemente destruidas. Ésa era la fe que inspiraba a los primeros cristianos y, si bien la idea del «fin de los tiempos» fue reinterpretada por los pensadores cristianos posteriores como una metáfora del cambio espiritual, las imágenes del apocalipsis han sido una obsesión en la vida occidental desde aquellos lejanos inicios.

Durante la Edad Media, Europa fue sacudida por diversos movimientos de masas inspirados por la creencia de que la historia estaba llegando a su fin y, en su lugar, nacería un mundo nuevo. Pero aunque estos cristianos medievales creían que sólo Dios podía crear ese mundo nuevo, la fe en el «fin de los tiempos» no se desvaneció cuando el cristianismo empezó su declive, sino todo lo contrario: con el declinar del cristianismo, la esperanza en la llegada de un punto final inminente adquirió mayor intensidad y militancia. Muchos revolucionarios contemporáneos, como los jacobinos franceses y los bolcheviques rusos, detestaban la religión tradicional, pero su convencimiento de que los crímenes y las locuras del pasado podrían desaparecer a partir de una transformación integral de la vida humana supuso una especie de reencarnación laica de toda una serie de creencias cristianas anteriores. Estos revolucionarios modernos eran exponentes radicales del pensamiento de la Ilustración, que aspiraba a sustituir la religión por una visión científica del mundo. Pero la creencia ilustrada en la posibilidad de un cambio repentino en la historia, tras el cual los defectos de la sociedad humana serán desterrados por siempre jamás, es una consecuencia del cristianismo.

Las ideologías ilustradas de los últimos siglos fueron, en considerable medida, escisiones de la teología. La historia de la pasada centuria no es la de un avance de la laicidad, como a muchas mentes biempensantes de izquierda y derecha les agrada creer. Las respectivas conquistas del poder llevadas a cabo por los bolcheviques y por los nazis fueron levantamientos tan confesionales como la insurrección teocrática liderada por el ayatolá Jomeini en Irán. La idea misma de la revolución entendida como un acontecimiento transformador en la historia es deudora de la religión. Los movimientos revolucionarios modernos son una continuación de la religión por otros medios.

Pero no han sido solamente los revolucionarios quienes han abrazado versiones seculares de creencias religiosas. También lo han hecho los humanistas liberales, quienes ven el progreso como una lenta lucha de carácter gradual. Aunque pueda parecer incompatible imaginar que el mundo está a punto de tocar a su fin y, al mismo tiempo, creer en el progreso continuo, lo cierto es que, en el fondo, no son convicciones tan divergentes. Tanto si ponen el acento en los cambios paulatinos como si lo hacen en la transformación revolucionaria, las teorías del progreso distan de ser hipótesis científicas. Son mitos que responden a la necesidad humana de sentido.

Desde la Revolución francesa, toda una sucesión de movimientos utópicos ha transformado la vida política. Han sido destruidas sociedades enteras y el mundo ha cambiado para siempre. La reforma prevista por los pensadores utópicos no ha llegado a producirse y sus proyectos, en su mayor parte, han arrojado resultados opuestos a los inicialmente pretendidos. Pero esto no ha impedido que se hayan vuelto a lanzar proyectos similares una y otra vez hasta la actualidad, en el albor del siglo XXI, cuando el Estado más poderoso del mundo ha puesto en marcha una campaña para exportar la democracia a Oriente Medio y al resto del mundo.

Los proyectos utópicos reprodujeron los mitos religiosos que habían enardecido movimientos masivos de creyentes durante la Edad Media y despertaron una violencia similar. El terror secular de la era moderna es una versión transformada de la violencia que ha acompañado al cristianismo a lo largo de su historia. Durante más de doscientos años, la fe cristiana en un «fin de los tiempos» iniciado por Dios se convirtió en la creencia de que la utopía podía ser alcanzada mediante la acción humana. Revestidos con el atuendo de la ciencia, los anteriores mitos apocalípticos cristianos dieron pie a una nueva forma de violencia confesional.

Cuando el proyecto de la democracia universal se hundió en las ensangrentadas calles de Irak, empezó a invertirse la tendencia. El utopismo sufrió un duro golpe. Pero la política y la guerra no han dejado de ser medios de transmisión para los mitos. Actualmente, son ciertas versiones primitivas de la religión las que están ocupando el lugar de la fe secular perdida. La religión apocalíptica da for-

ma tanto a las políticas del presidente estadounidense George W. Bush, como a las de su antagonista iraní, Mahmud Ahmadineyad. Allí donde se produce, el renacer de la religión se entremezcla con los conflictos políticos, entre los que se incluye la lucha cada vez más intensa por las decrecientes reservas de recursos naturales de la Tierra. Pero no cabe duda de que la religión ha vuelto a erigirse en un auténtico poder por derecho propio. Con la muerte de la utopía, ha resurgido la religión, pura y descarnada, como fuerza en la política mundial.

La política apocalíptica

> En el Apocalipsis, leemos: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron». Tachemos «cielo» y quedémonos únicamente con «una tierra nueva» y tendremos el secreto y la fórmula de todos los sistemas utópicos.
>
> E. M. Cioran[1]

Las raíces religiosas de los movimientos revolucionarios modernos fueron desentrañadas sistemáticamente por primera vez en el fundamental estudio *En pos del milenio*, realizado por Norman Cohn.[2] Se ha señalado a menudo que, para sus seguidores, el comunismo cumplía muchas de las funciones de una religión (hecho que queda reflejado en el título de una famosa compilación de artículos de ex comunistas desencantados, *El fracaso de un ídolo*, publicada no mucho después del comienzo de la Guerra Fría).[3] Cohn mostró que las similitudes iban mucho más allá de lo apreciado hasta entonces. En su momento álgido, el comunismo del siglo xx reproducía buena parte de las características de los movimientos milenaristas que conmocionaron Europa en la época tardomedieval. El comunismo soviético era una revolución milenarista moderna, como también lo fue el nazismo, aun cuando la visión del futuro que inspiraba a muchos nazis era, en ciertos sentidos, más negativa.

Tal vez merezca la pena aclarar algunos términos clave. Llamados a veces *quiliastas* —una quilíada contiene mil partes y los mile-

naristas cristianos creen que Jesús regresará a la Tierra y reinará de nuevo sobre ella por un período de mil años—, los milenaristas se adhieren a una concepción apocalíptica de la historia. En el lenguaje común, el adjetivo «apocalíptico» hace referencia a un suceso catastrófico, pero, en términos bíblicos, atiende más propiamente a su raíz griega, que significa «dar a conocer» o «desvelar»: un apocalipsis es, pues, una revelación en la que aquellos misterios que estaban escritos en los cielos se nos desvelan en el fin de los tiempos. Pero para los «elegidos» eso no implica una catástrofe, sino la salvación. La escatología es la doctrina de las cosas últimas y el fin del mundo (en griego, *eschatos* significa «último» o «lo más lejano»). Como ya he indicado, el del cristianismo primitivo era un culto escatológico: Jesús y sus primeros discípulos creían que el mundo estaba abocado a una destrucción inminente de la que habría de surgir otro mundo nuevo y perfecto. La escatología no siempre tiene este carácter positivo: en algunas tradiciones paganas, el significado que se le atribuye al fin del mundo es el de la muerte de los dioses y el desastre final. Esta escatología negativa, por ejemplo, era una de las vetas constitutivas de la ideología de los nazis, pese a que éstos también adoptaron una demonología típicamente cristiana. Sin embargo, fue una versión positiva de la fe apocalíptica la que alentó los movimientos milenaristas medievales y laicos, que esperaban la llegada de un «fin de los tiempos» en el que los males del mundo desaparecerían de una vez por todas. (A veces se distingue entre milenarismo y *milenialismo*, entendiendo por milenaristas aquellos que creen en el regreso literal de Cristo y por *milenialistas* los que esperan la llegada de algún tipo de reino sagrado. Pero, en general, no se sigue ninguna pauta sistemática en el uso de ambos términos, por lo que, salvo que se indique lo contrario, los emplearé indistintamente.*)

En las formas en que ha incidido sobre las sociedades occidentales, el milenarismo es un legado cristiano. La mayoría de las religiones carecen de una concepción de la historia entendida como

* En castellano, *milenarismo* es el término reconocido por la Real Academia y los principales diccionarios de uso del idioma. Por ello, es el vocablo preferido en la presente traducción. *(N. del t.)*

una narración con un principio y un final. Los hindúes y los budistas consideran la vida humana como un momento en un ciclo cósmico; la salvación significa para ellos liberarse de ese círculo que nunca termina. Platón y sus discípulos de la Europa precristiana veían la vida humana de un modo muy parecido. En el antiguo judaísmo no se contemplaba nada parecido a la idea de que el mundo estaba a punto de tocar a su fin. El cristianismo estableció la creencia de que la historia humana es un proceso teleológico. La palabra griega *telos* significa «fin», término que, en inglés (*end*),* se refiere tanto al punto o momento en que acaba un proceso como al objetivo o propósito por el que ese proceso se puede justificar. Al concebir la historia en términos teleológicos, los cristianos creían que ésta tenía un fin en ambos sentidos: la historia cumplía un propósito predeterminado y, cuando éste se hubiese realizado, aquélla concluiría. Numerosos pensadores laicos, como Marx y Fukuyama, heredaron esta teleología, que subyace en sus referencias al llamado «fin de la historia». En su modo de ver la historia como un movimiento (no necesariamente inevitable, pero sí encaminado hacia un objetivo universal), las teorías del progreso también descansan sobre una visión teleológica. Detrás de todas estas concepciones se esconde la creencia de que la historia debe ser entendida no en términos de causas de los hechos, sino de la finalidad de éstos, que no es otra que la salvación de la humanidad. Esta idea no se introdujo en el pensamiento occidental hasta el advenimiento del cristianismo, pero lo ha influido y moldeado desde entonces.

Es muy posible que los movimientos milenaristas no hayan sido un fenómeno exclusivo del Occidente cristiano. En 1853, Hong Xiuquan, líder de un movimiento denominado Ejército Celestial de Taiping y que creía ser el hermano menor de Jesús, fundó una comunidad utópica en Nanjing que perduró hasta su destrucción once años después, y dejó tras de sí un conflicto en el que murieron más de veinte millones de personas.[4] La rebelión de Taiping fue uno de los diversos levantamientos propiciados por las ideas milenaristas en China, y aunque es cierto que fueron los misioneros cristianos quienes difundieron dichas ideas en aquel país, también

* Y, obviamente, en castellano, entre otros idiomas. *(N. del t.)*

es posible que China ya albergara previamente algunas creencias de ese cariz. La posibilidad de una era de destrucción seguida de otra de paz guiada por un salvador celestial podría haber sido una idea extendida en aquel país desde el siglo III.[5]

Pero sean o no de origen exclusivamente occidental, lo cierto es que las creencias de este tipo han tenido una influencia formativa sobre la vida en Occidente. El quiliasmo medieval evidenciaba creencias que podían remontarse a los momentos iniciales del cristianismo. Las religiones políticas modernas, como el jacobinismo, el bolchevismo y el nazismo, reprodujeron esas ideas milenaristas con los términos de la ciencia. Si se pudiera formular una definición sencilla y escueta de la civilización occidental, ésta habría de tener en cuenta el papel central del pensamiento milenarista.

Pero las creencias, los movimientos y los regímenes milenaristas son tres cosas distintas. Los movimientos milenaristas sólo llegaron a desarrollarse en circunstancias históricas muy definidas. En algunos casos, se dieron en condiciones de desarticulación social generalizada, como en la Rusia zarista y en la Alemania de Weimar posterior a la Primera Guerra Mundial. En otros, siguieron a un único suceso traumático, como ocurrió en Estados Unidos con el 11-S. Los movimientos de esta clase suelen estar vinculados a catástrofes. Las creencias milenaristas, por su parte, constituyen síntomas de un tipo de disonancia cognitiva en la que se rompen los lazos normales entre la percepción y la realidad.[6] Por último, en Rusia y en Alemania, la guerra y el colapso económico produjeron regímenes milenaristas en toda regla, mientras que en Estados Unidos, un atentado terrorista sin precedentes propició un estallido milenarista que comportó una guerra innecesaria y un giro en la constitución del país. El momento y la forma en que las creencias milenaristas se convierten en fuerzas decisivas de la política depende de los accidentes de la historia.

Las creencias apocalípticas se remontan a los orígenes del cristianismo y a momentos incluso anteriores. Pero la reaparición reiterada de tales creencias a lo largo de la historia cristiana no ha de ser entendida como una incursión externa a esta religión: es un síntoma de algo que ya estaba presente desde un principio. Las enseñanzas de Jesús estaban fundadas sobre la creencia de que la hu-

manidad vivía sus últimos días. La escatología tenía una importancia central en el movimiento que él inspiró. En este sentido, Jesús se inscribía en una tradición apocalíptica judía, pero la visión radicalmente dualista del mundo que acompaña a las creencias apocalípticas no se encuentra en ningún escrito del judaísmo bíblico. El papel esencial de la escatología en la doctrina de Jesús revela la influencia de otras tradiciones.

Los estudios históricos contemporáneos han mostrado más allá de toda duda razonable que Jesús pertenecía a una corriente heterodoxa de judaísmo carismático.[7] El término «cristiano» que acabaría siendo aplicado a los seguidores de Jesús procede del vocablo griego *christos*, «el ungido», que tiene el mismo significado que «mesías» en hebreo y arameo. La palabra «mesías» rara vez aparece en la Biblia hebrea y, cuando lo hace, es en forma de título atribuido al rey o a un sumo sacerdote. Con la expansión del cristianismo como religión universal desde los tiempos de Pablo, «el Mesías» pasó a hacer referencia a una figura divina enviada por Dios para redimir a toda la humanidad.

El mensaje de Jesús —originalmente dirigido únicamente a otros judíos— decía que el viejo mundo estaba llegando a su fin y que un nuevo reino se establecería en su lugar. En éste, podría gozarse de los frutos de la tierra con abundancia ilimitada. Quienes habitaran este nuevo reino —incluidas las personas justas muertas con anterioridad, a quienes les sería devuelta la vida— se hallarían libres de todo mal físico y mental. Como vivirían en un mundo nuevo donde la corrupción no tendría cabida, serían inmortales. Jesús fue enviado para anunciar este reino nuevo y para reinar sobre él. En la doctrina ética de Jesús hay muchos elementos originales y llamativos. No sólo defendía a los débiles y a los pobres, como ya habían hecho otros profetas judíos, sino que también abría los brazos a los parias del mundo. Pero la creencia de que un reino nuevo estaba próximo era el ingrediente central de su mensaje y como tal fue aceptado por sus discípulos. El reino nuevo no llegó y Jesús fue arrestado y ejecutado por los romanos. La historia del cristianismo consiste en una serie de intentos de afrontar aquella experiencia fundacional de desilusión escatológica.

Albert Schweitzer reflejó ese problema cuando escribió:

> Convencido de que es el próximo hijo del hombre, Jesús agarra la rueda del mundo para ponerla en movimiento apostando por esa revolución final que clausurará toda la historia conocida. Pero ésta se resiste a moverse y él se sube a ella empujando con todas sus fuerzas. Cuando aquélla por fin se desplaza, acaba aplastándolo, y en lugar de propiciar las condiciones propiamente escatológicas (es decir, la fidelidad perfecta y la ausencia de culpa), las destruye.[8]

En el fondo, sin embargo, la esperanza escatológica no quedó destruida. Entre sus discípulos de la Iglesia primitiva, se difundió la creencia de que Jesús había resucitado de entre los muertos y había ascendido al cielo. No pasó mucho tiempo antes de que se intentaran interpretar las enseñanzas de Jesús sobre el fin del mundo como una metáfora de un cambio interior.

En san Pablo ya se intuye que el reino de los cielos es una alegoría de un cambio espiritual. Nadie como Pablo —un judío helenizado también llamado Saúl de Tarso— contribuyó a que el movimiento de Jesús pasase de ser un secta judía herética a convertirse en una religión universal. Pablo compartía las expectativas de los discípulos originales de Jesús sobre la llegada inminente del fin del mundo, pero abrió la vía para que ese Fin pudiera entenderse como algo aplicado a toda la humanidad. Un intento más sistemático de desactivación de las esperanzas escatológicas que inspiraron a Jesús y a sus discípulos fue el realizado por san Agustín (354-430 d. C.). Agustín empezó siendo devoto de la religión maniquea, para la que el mal era un componente permanente del mundo, y su teología evidencia rasgos marcados de dicha perspectiva. Pero mientras que Manes creía que la guerra entre la luz y las tinieblas se prolongaría eternamente, los seguidores de Jesús aguardaban la llegada de un fin de los tiempos en el que el mal sería destruido para siempre. Agustín opinaba que los seres humanos eran irremediablemente imperfectos y la consiguiente doctrina del pecado original se convertiría en el principio capital de la ortodoxia cristiana. Pero es posible que éste se deba más a Manes que a Jesús.

Otra gran influencia en la reformulación agustiniana de la fe cristiana fue el platonismo. Impresionado por la idea —apuntada por Platón— de que los asuntos espirituales pertenecen a una esfe-

ra eterna, Agustín sugirió que el fin de los tiempos debe ser entendido en términos espirituales: no como un suceso que tendrá lugar en algún momento futuro, sino como una transformación interior que puede producirse en cualquier instante. Al mismo tiempo, Agustín introdujo en el cristianismo una distinción categórica entre la ciudad del hombre y la ciudad de Dios: como la vida humana está marcada por el pecado original, ambas ciudades jamás podrán ser la misma. El mal ha hecho mella en todos los corazones humanos desde la «caída del hombre» y, en este mundo, no es posible derrotarlo. Esta doctrina infundió en el cristianismo una inclinación antiutópica que nunca ha llegado a perder del todo: a los cristianos se los liberaba así del desencanto que invade a todos aquellos que esperan un cambio fundamental en los asuntos humanos. Creer que el mal puede ser destruido —una creencia que inspiró a los milenaristas medievales y resurgió en la administración Bush— es, por describirlo en términos agustinianos, muy poco ortodoxo. Pero esa fe era un rasgo elemental del culto apocalíptico que profesaban los discípulos de Jesús. Los brotes de quiliasmo que se han venido reproduciendo a lo largo de la historia occidental son regresiones heréticas a los orígenes cristianos.

Al despojar de literalidad la esperanza de la llegada del Fin, Agustín preservó la escatología reduciendo sus riesgos. El reino de Dios existía, sí, pero en un dominio intemporal, y la transformación interior que simbolizaba podía realizarse en cualquier momento de la historia. En el Concilio de Éfeso del año 431, la Iglesia condenó el milenarismo y adoptó este enfoque agustiniano, pero eso no frenó la erupción de movimientos quiliastas que evocaban las creencias que inspiraron a Jesús. Tampoco puso fin aquel concilio a la influencia del quiliasmo dentro de la propia Iglesia. En el siglo XII, Joaquín de Fiore (1132-1202) invirtió el sentido de la teología agustiniana. Convencido de haber deducido un significado esotérico a partir de las Escrituras, Joaquín —un abad cisterciense que había viajado hasta Tierra Santa, donde había experimentado una especie de iluminación espiritual— transformó la doctrina cristiana de la Trinidad en una filosofía de la historia en la que la humanidad pasaría por tres estadios distintos. Desde la Era del Padre, y pasando antes por la Era del Hijo, llegaría a alcanzar la Era

del Espíritu Santo: un momento de hermanamiento universal que se prolongaría hasta el Juicio Final. A cada una de esas eras le correspondía un líder, siendo Abraham el caudillo de la Primera, y Jesús, el de la Segunda. Un nuevo líder final, que encarnaría la tercera persona de la Santísima Trinidad, inauguraría la Tercera Era, cuyo comienzo Joaquín preveía para el año 1260. La filosofía trinitaria de la historia propugnada por Joaquín volvió a imbuir de fervor escatológico el cristianismo medieval, y diversas versiones de su modelo de tres fases han reaparecido en numerosos pensadores cristianos posteriores. Adoptada por un ala radical de la orden franciscana, la profecía joaquinita inspiró los movimientos milenaristas de la Europa meridional. En Alemania, ayudó a crear un culto mesiánico en torno al emperador Federico II, quien, tras conquistar Jerusalén en una cruzada, se coronó a sí mismo rey de la ciudad y fue excomulgado por el papa Gregorio IX, quien lo llegó a calificar de Anticristo.

La división de la historia humana en tres eras tuvo un profundo impacto sobre el pensamiento laico. La visión hegeliana de la evolución de la libertad humana a través de tres estadios dialécticos, la teoría de Marx sobre el paso del comunismo primitivo a la sociedad de clases y de ésta al comunismo mundial, la visión positivista de Auguste Comte sobre la evolución de la humanidad desde una fase religiosa de desarrollo hasta otra científica (pasando por una fase metafísica intermedia): todas ellas reproducen el esquema del itinerario en tres partes. La habitual división de la historia en tres fases —antigua, medieval y moderna—* evoca también el modelo joaquinita. Aún más llamativo resulta el hecho de que, como se verá en el capítulo siguiente, fue la profecía de una Tercera Era formulada por Joaquín la que dio al Estado nazi su nombre de Tercer Reich. (Conceptos como los de «antiguo» y «moderno» se han convertido en términos indispensables en el mundo del arte, y yo mismo los utilizaré aquí aun cuando también critique el esquema ideológico que en ellos se expresa.)

* División habitual en el mundo anglosajón, donde no se suele distinguir entre una Edad Moderna previa a la Revolución francesa y otra Edad Contemporánea posterior. *(N. del t.)*

En las versiones laicas del Apocalipsis, la nueva era llega a través de la acción humana. Para Jesús y sus discípulos, el reino nuevo sólo podía materializarse por la voluntad de Dios; pero a la voluntad divina se oponía el poder del mal, que ellos personificaban en la figura de Belial, también conocido como Satán. Según esta forma de ver las cosas, el mundo está dividido entre las fuerzas del bien y las del mal, y hay quien incluso sugiere que la humanidad podría estar gobernada por un poder diabólico. En la Biblia hebrea no aparece nada por el estilo. En el Libro de Job, Satán aparece como un emisario de Yahvé y no como una personificación del mal. Esa visión del mundo, entendido como un campo de batalla entre fuerzas buenas y malignas, no se desarrolló hasta más tarde, en las tradiciones apocalípticas judías posteriores.

Son muchas las similitudes que se pueden apreciar entre la religión zoroástrica del zurvanismo y las creencias apocalípticas judías como las recogidas en los manuscritos del mar Muerto. El pensamiento apocalíptico judío refleja muy probablemente la influencia del zoroastrismo. Al parecer, fue Zoroastro —profeta iranio también conocido como Zaratustra, que vivió en una época aún por concretar, pero comprendida entre los años 1500 y 1200 a. C.— quien concibió por vez primera la vida humana como una batalla entre la luz y las tinieblas que podía culminar en una victoria de la primera. El zoroastrismo es una de las religiones más pacíficas de la historia. Aun así, a través de su influencia formativa sobre el judaísmo, el cristianismo y el islam, Zoroastro podría constituir la fuente original de la violencia confesional que se desataría posteriormente una y otra vez a lo largo de la historia occidental.

Muchas tradiciones han concebido la vida humana como una guerra entre el bien y el mal, pero han dado por sentado que la contienda se prolongaría eternamente. En la mitología egipcia, por ejemplo, podemos encontrar esa alternancia interminable entre luz y oscuridad. Ha habido también quien ha esperado que el conflicto se resolviera con el triunfo del mal. Así, Hesíodo, el poeta griego del siglo VIII a. C., imaginaba la historia humana como un proceso de declive desde una edad de oro primigenia hasta una edad de hierro en la que la humanidad sería destruida. Según todas estas tradiciones, si alguna vez hubo algo parecido a una sociedad per-

fecta, ésta tuvo que estar situada en el pasado: no era concebible que la pugna cósmica pudiera finalizar en una victoria de la luz. Es posible que ni siquiera Zoroastro creyese que el triunfo de ésta estuviese predeterminado. Lejos de anunciar el fin del mundo, los textos zoroástricos llaman a los seguidores del profeta a mantener viva una lucha cuyo resultado final es dudoso. Pese a ello, la creencia de que el bien *podría* triunfar supuso toda una novedad en el pensamiento humano, y, hasta donde sabemos, se la debemos a Zoroastro.[5]

Esta visión dualista del mundo fue heredada posteriormente por la religión de Manes (otro profeta iranio nacido hacia el 216 d. C. en Babilonia, y que sería martirizado por hereje por las autoridades zoroástricas en el año 277), cuya doctrina influiría tan hondamente en san Agustín. Manes se diferenciaba de Zoroastro en que creía que la dualidad entre la luz y las tinieblas es un rasgo permanente del mundo. El maniqueísmo se difundió hasta rincones tan lejanos como la China y, en ese proceso, adoptó parte de la imaginería y del simbolismo del budismo. Pero, pese a las transformaciones, los maniqueos retuvieron la creencia de que el mal jamás podría ser erradicado. Ése es un aspecto en el que la religión de Manes difiere radicalmente del zoroastrismo y de las enseñanzas de Jesús.

El dualismo maniqueo penetró en el gnosticismo, que, pese a ser perseguido por el cristianismo, fue reapareciendo en múltiples formas y versiones hasta la era moderna. El gnosticismo es una tradición sumamente compleja, pero su imagen central de un mundo tenebroso gobernado por fuerzas demoníacas tuvo un profundo impacto en la historia de la religión. En los dos o tres primeros siglos tras la muerte de Jesús, hubo una corriente gnóstica dentro del cristianismo que se distinguía de las demás por afirmar que sólo quienes compartieran las enseñanzas secretas transmitidas por Jesús podrían salvarse. El término «gnosticismo» proviene de la palabra griega *gnosis*, que significa «conocimiento», y en el turbulento mundo del cristianismo primitivo, en el que prácticamente todos los aspectos de la fe cristiana eran objeto de intensos debates, los gnósticos encarnaban la creencia de que la salvación llega a aquellos —tal vez sólo unos pocos— que poseen cierta intuición espiri-

tual esotérica y consiste, no en una inmortalidad física en este mundo, sino en una liberación del cuerpo humano y del mundo material. Aunque este conjunto de creencias tenía poco en común con las de Jesús y fue condenado por la Iglesia primitiva, se mantuvo como una corriente diferenciada dentro del cristianismo. Queda muy poco de sus textos como para que estemos completamente seguros, pero parece ser que una cierta forma de gnosticismo reapareció entre los cátaros, quienes proliferaron en la Francia del siglo XII hasta que el papa Inocencio III lanzó una cruzada contra ellos y (tras una guerra de cuarenta años en la que murieron, aproximadamente, medio millón de personas) logró borrarlos casi por completo de la historia. Pese a todo, el gnosticismo no fue destruido. Sobrevivió y se reinventó a sí mismo, apareciendo de múltiples formas inesperadas, incluida (según Hans Jonas, autor de un estudio magistral sobre las tradiciones gnósticas) la filosofía de Martin Heidegger.[10]

Sin embargo, no fue el gnosticismo el que resurgió en los reiterados brotes de milenarismo que estallaron a lo largo de la historia del cristianismo. Fue, más bien, la creencia en una guerra cósmica entre el bien y el mal, una creencia que había inspirado a Jesús y a sus discípulos, y en la que resonaba el eco de la cosmovisión dualista de Zoroastro. A través de su influencia formativa sobre el monoteísmo occidental —del que el islam y las religiones políticas modernas forman también parte integral—, la visión del mundo de Zoroastro dio forma a gran parte del pensamiento y la política de Occidente. Cuando Nietzsche declaró que el bien y el mal son una invención de Zaratustra, tal vez exagerara, pero no iba del todo desencaminado.

El cristianismo inyectó la escatología en el corazón de la civilización occidental y, pese a Agustín, aquélla no ha dejado de reaparecer una y otra vez. Entre los siglos XI y XVI, diversos movimientos inspirados por creencias milenaristas se desarrollaron en Inglaterra, Bohemia, Francia, Italia, Alemania, España y muchas otras partes de Europa. Las personas a las que atraían podían haberse visto afectadas por la guerra, la peste o la penuria económica, pero, en general, dichos movimientos proliferaban especialmente entre aquellos colectivos que se sentían inmersos en una sociedad que ya

no eran capaces de reconocer y con la que no podían identificarse. El más extraordinario de aquellos grupos fue el de los Hermanos del Libre Espíritu, una red de adeptos y discípulos que se extendió por amplias áreas de Europa y a lo largo de varios siglos.[11] Posiblemente, la del Libre Espíritu no fue únicamente una herejía cristiana. Los begardos (o mendigos santos), como a veces se conocía a los seguidores del Libre Espíritu, vestían túnicas similares a las de los sufíes, quienes predicaban creencias heterodoxas parecidas en la España del siglo XII y en otros lugares. Además, el Libre Espíritu podría haberse imbuido de inspiración también entre las tradiciones gnósticas supervivientes, que nunca fueron exclusivamente cristianas. En cualquier caso, antes que cualquier otra cosa (cristianos o musulmanes), los Hermanos del Libre Espíritu eran místicos que creían tener acceso a un tipo de experiencia que superaba la comprensión corriente. Contra lo que decía la Iglesia, ellos no consideraban que esa iluminación fuera un episodio infrecuente en la vida del creyente y concedido por Dios como un acto de gracia. Quienes conocían aquel estado se volvían incapaces de pecar e indistinguibles de la divinidad (al menos, a ojos de ellos mismos). Liberados de las ataduras morales que constriñen a la humanidad normal y corriente, podían hacer lo que les pluguiera. Sintiéndose en posesión de un privilegio divino, los begardos condenaban todas las instituciones establecidas (no sólo la Iglesia, sino también la familia y la propiedad privada) por considerar que encadenaban la libertad espiritual.

Aunque parezca imposible que este tipo de ideas místicas tuviera un gran impacto en la práctica, lo cierto es que, en interacción con las creencias milenaristas sobre la venida de un fin de los tiempos, ayudaron a impulsar revueltas campesinas en diversas zonas de la Europa medieval. En la ciudad de Münster, en el noroeste de Alemania, esta explosiva mezcla dio lugar a un experimento comunista. Durante las primeras décadas del siglo XVI, la Reforma que había desplazado a la Iglesia católica en diversas partes de Europa, produjo sectas más radicales de lo que jamás podrían haber imaginado Lutero, cuya teología apuntaba hacia la obediencia al incipiente Estado moderno, o Calvino, quien ponía especial énfasis en la presencia de unas estrictas instituciones de gobierno

eclesiástico. Entre dichas sectas, destacó especialmente la de los anabaptistas, un movimiento que aspiraba a recuperar las enseñanzas del cristianismo primitivo. Las sectas que formaban este movimiento promovían la práctica del rebautismo como símbolo del rechazo por parte del creyente tanto de la Iglesia como del orden social imperante. A principios de 1534, tras convertir a un gran número de predicadores, monjas y laicos, los anabaptistas llevaron a cabo su primer levantamiento armado y se hicieron con el control del ayuntamiento y el mercado de Münster. La ciudad se convirtió así en un baluarte anabaptista del que huían los luteranos y al que acudían en masa otros anabaptistas de las localidades circundantes. Allí se anunció que el resto de la Tierra sería destruido antes de Pascua y que sólo Münster se salvaría para convertirse en la Nueva Jerusalén.

Los católicos y los luteranos fueron expulsados, pero quienes se quedaron fueron rebautizados en la plaza mayor de la ciudad. La catedral fue sometida a saqueo y sus libros, quemados. Posteriormente, se prohibieron todos los libros salvo la Biblia y se adoptaron las primeras medidas encaminadas a la instauración de la propiedad colectiva: había que entregar todo el dinero, el oro y la plata, y las puertas de las casas tenían que mantenerse obligatoriamente abiertas en todo momento. Pero estas medidas fueron llevadas aún más allá bajo el liderazgo de un ex aprendiz de sastre llamado Jan Bockelson (también conocido como Juan de Leiden). Se prohibió la propiedad privada y se introdujo la dirección centralizada del trabajo junto a la pena capital por una amplia variedad de delitos. Las esposas que se negaban a obedecer a sus maridos podían ser ejecutadas, igual que los adúlteros y las adúlteras, entre los que se incluía cualquier persona que se hubiese casado con alguien no perteneciente a la comunidad anabaptista. Pero este régimen puritano no duró mucho. Pronto se introdujo una forma de poligamia por la que se castigaba con pena de muerte a las mujeres que no estuviesen casadas. Tampoco este sistema se prolongó en el tiempo: algunas mujeres se negaron a obedecer y fueron ejecutadas. Tras esto, la normativa de los divorcios se relajó considerablemente, lo que condujo finalmente a una particular versión del amor libre.

En otoño de 1534, Bockelson se autoproclamó rey de Münster. Él no se consideraba a sí mismo un gobernante terrenal, sino un mesías que tutelaba los últimos días del mundo. Renombró las calles y edificios de la ciuidad e instituyó un nuevo calendario (una innovación que también seguirían, siglos después, los jacobinos). A los pocos días de la instauración del nuevo orden, empezaron las ejecuciones, en las que destacó el elevado número de mujeres ajusticiadas. Pero para entonces, la ciudad estaba ya sometida a un duro asedio por parte de fuerzas leales a la Iglesia y la población pasaba hambre. Bockelson ordenó celebraciones espectaculares para la distracción de sus hambrientos súbditos: carreras, bailes y representaciones teatrales. Al mismo tiempo, prohibió toda reunión no autorizada. La hambruna se prolongó y, en junio de 1535, los sitiadores lograron sobrepasar las defensas de la ciudad. Bockelson fue apresado y, tras meses de humillaciones públicas, fue torturado con hierros candentes hasta morir en la plaza mayor de la ciudad.

El régimen teocrático-comunista instaurado por Juan de Leiden en Münster presenta todas las características del milenarismo. Norman Cohn considera que lo que define a las sectas y los movimientos milenaristas es su firme creencia en una idea de salvación que tiene cinco rasgos diferenciales: es *colectiva*, ya que goza de ella el conjunto de la comunidad de los fieles; *terrenal*, porque se materializa en la tierra y no en el cielo o en la otra vida; *inminente*, puesto que se asegura que vendrá pronto y de forma súbita; *total*, porque no sólo mejorará la vida terrenal, sino que la transformará y la hará perfecta, y *milagrosa*, dado que su advenimiento se alcanzará gracias a la acción divina (o será coadyuvado por ésta).[12]

Los revolucionarios contemporáneos (desde los tiempos de los jacobinos) comparten estas creencias. Pero, mientras que los milenaristas creían que sólo Dios podía rehacer el mundo, los revolucionarios modernos imaginaron que éste podía ser remodelado por la acción exclusiva de la humanidad. Ésta es una idea tan descabellada como cualquiera de las que se propugnaban en tiempos medievales. Quizás por esa razón se ha presentado siempre amparada en la autoridad de la ciencia. La política moderna ha estado impulsada por la creencia de que la humanidad puede ser liberada de sus

males inmemoriales gracias al poder del conocimiento. Precisamente, sobre las formas más radicales de esta creencia, se han sustentado los experimentos de utopismo revolucionario que han caracterizado los dos últimos siglos.

El nacimiento de la utopía

> [...] y apareció gente que empezó a idear maneras de juntar a los hombres de nuevo, para que cada individuo, sin dejar de apreciarse a sí mismo más que a los demás, no pudiera frustrar a ningún otro, y para que todos pudieran vivir en armonía. Y se libraron guerras en nombre de semejante idea. Todas las partes beligerantes coincidían en creer que la ciencia, la sabiduría y el instinto de conservación acabarían por obligar a los hombres a unirse en una sociedad racional y armoniosa, así que, a fin de acelerar el proceso intermedio, «los sabios» se propusieron destruir con la máxima premura a «los ignorantes» y a quienes no supieran entender su idea, para que no obstaculizaran el triunfo de ésta.
>
> Fiódor Dostoyevski[13]

La utopía no siempre ha tenido un carácter revolucionario o, siquiera, político (al menos, no abiertamente). En muchas culturas y a lo largo de la mayor parte de la historia, la humanidad ha vivido obsesionada por la idea de una sociedad perfecta, pero la ha interpretado como el recuerdo de un paraíso perdido antes que como una visión de un futuro alcanzable. Platón situó su república ideal en una edad de oro anterior a la historia, y, hasta hace apenas doscientos años, las sociedades perfectas imaginadas solían estar emplazadas en un pasado irrecuperable, cuando no en lugares distantes no recogidos en mapa alguno. Tomás Moro, autor de *Utopía* (1515) —término por él acuñado con el doble significado de «lugar bueno» y «lugar inexistente»—, ubicó su comunidad imaginaria en un país muy lejano. Pero incluso cuando la idea de utopía ha sido utilizada como instrumento de reforma social, no siempre ha sido con fines revolucionarios. Muchos utópicos no han pretendido

cambiar radicalmente la sociedad, sino crear una comunidad ideal que la sociedad pudiese usar como modelo. El utopismo fue un movimiento de retraimiento del mundo antes de que se convirtiera en un intento de rehacer ese mundo a la fuerza.

En el siglo XIX, una serie de reformadores religiosos y socialistas éticos fundaron diversas comunidades utópicas. John Humphrey Noyes (1811-1886), un pastor protestante que creía haber alcanzado un estado de unión sin pecado con Dios, estableció en 1848 la comunidad de Oneida, en el norte del estado de Nueva York, para que ésta encarnara los principios del «perfeccionismo cristiano», el «comunismo bíblico» y el «matrimonio complejo». En 1825, el industrial y socialista británico Robert Owen (1771-1858) adquirió la localidad de Harmonie (Indiana) y fundó en ella New Harmony para hacer realidad la idea de una vida comunal. Charles Fourier (1772-1837) —socialista utópico francés que aguardaba con esperanza la aparición de nuevas especies (como los «antileones» y las «antiballenas», cuya existencia tendría como único fin servir a los seres humanos) y que (según relató Nathaniel Hawthorne en su novela *Historia del valle feliz*) creía que llegaría un día en el progreso de la humanidad en el que ésta lograría que el mar supiera a limonada— defendía el establecimiento de «falansterios», comunas cuyos miembros practicarían una variante del amor libre.

Pese al efecto que tuvieron sobre el pensamiento radical, estas comunidades utópicas influyeron bastante poco en las sociedades que las rodeaban. Opuestas a las inclinaciones humanas comunes e infectadas por las excentricidades de sus fundadores, la mayoría fracasaron en menos de una generación. Habrá quien piense que la desaparición de dichas comunidades basta para demostrar su carácter utópico. Pero ¿qué es lo que convierte a una comunidad o a un proyecto en utópico? Han sido muchos los intentos de definir el utopismo y ninguna fórmula ha logrado abarcar por sí sola todas las variedades posibles. Isaiah Berlin ha escrito lo siguiente:

> Todas las utopías que nos son conocidas se basan en la creencia de que es posible descubrir unos fines objetivamente verdaderos y armónicos para todos los hombres de cualquier momento y lugar.

> Esto es así para todas las ciudades ideales, desde la República de Platón y sus *Leyes*, hasta las utopías de Tomás Moro, Campanella, Bacon, Harrington y Fénelon, pasando por el mundo anarquista de Zenón y la Ciudad del Sol de Yambulo. Las sociedades comunistas de Mably y Morelly, el capitalismo de Estado de Saint-Simon, los falansterios de Fourier, las diversas combinaciones entre anarquismo y colectivismo de Owen, Godwin, Cabet, William Morris, Chernyshevsky, Bellamy y Hertzka, entre otros (de los que hubo abundantes muestras en el siglo XIX), descansan sobre tres pilares fundamentales del optimismo social en Occidente [...] como son: que los problemas centrales del hombre han sido, en última instancia, los mismos a lo largo de toda la historia; que, en principio, pueden ser solventados, y que las soluciones forman un conjunto armonioso. [...] [E]ste ha sido el terreno común de las múltiples variedades de optimismo reformista y revolucionario, desde Bacon hasta Condorcet, y desde el *Manifiesto comunista* hasta los modernos tecnócratas, comunistas, anarquistas y buscadores de sociedades alternativas.[14]

Pero, pese a lo que afirma Berlin, el utopismo no siempre parece tener un conocimiento objetivo de las necesidades humanas. La historia de la religión contiene numerosos ejemplos de comunidades que aspiraban a encarnar un ideal de perfección que les había llegado en forma de revelación divina. Esta clase de comunidades se basan en la fe, más que en pretensión alguna de conocimiento objetivo, pero en la medida en que su ideal de perfección no concuerda con las características humanas elementales, aquéllas no dejan de ser utópicas. La ciudad-Estado teocrático-comunista instaurada por Juan de Leiden en Münster fue una de esas utopías.

Berlin tiene razón cuando afirma que uno de los rasgos centrales de todas las utopías es el sueño de una armonía final y definitiva. Tanto si se cree que los seres humanos no cambian (como sucede en el caso de Platón) como si se piensa que evolucionan (como sucede en el de Marx), y tanto si la naturaleza del fin al que se aspira se llega a conocer a través del descubrimiento científico de unas leyes naturales como si se acepta como artículo de fe, las utopías dejan atrás los conflictos que tan normales resultan en la vida humana. Los choques de intereses entre individuos y entre grupos

sociales, el antagonismo entre (y dentro de cada una de) las diversas visiones ideales de la vida buena, la necesidad de elegir entre un mal y otro: todos estos conflictos, endémicos en todas las sociedades, quedan reducidos a la insignificancia.

La búsqueda de un estado de armonía es el rasgo definitorio del pensamiento utópico y el que revela su irrealidad fundamental. Pero el conflicto es un elemento universal de la vida humana. Los seres humanos parecen estar naturalmente destinados a querer cosas incompatibles entre sí: emoción y tranquilidad, libertad y seguridad, la verdad y una imagen del mundo que halague su engreída vanidad. Una existencia desprovista de conflictos es algo imposible para los seres humanos y, siempre que se intenta conseguir, el resultado acaba siendo intolerable para ellos. Si se cumplieran los sueños humanos, el resultado sería peor que cualquier utopía frustrada. Por fortuna, los mundos idílicos imaginados nunca llegan a materializarse. Pero, de todos modos, la posibilidad de una vida sin conflictos no deja de tener un fuerte atractivo. En el fondo, se trata de la misma idea de perfección atribuida en algunas tradiciones a Dios. En la religión, la idea de la perfección responde a una necesidad de salvación individual. En la política, expresa un anhelo parecido, pero pronto choca frontalmente contra otras necesidades humanas. Las utopías son sueños de liberación colectiva que, al despertar, vemos convertidos en pesadillas.

Por su propia naturaleza, los proyectos utópicos son inalcanzables. Como dijo Hume: «Todos los planes del gobierno que suponen una gran reforma de las costumbres de los hombres son sencillamente imaginarios».[15] La fórmula de Hume suena a definitiva, pero también es susceptible de ser criticada por excesivamente conservadora. ¿Qué es lo que cabe considerar como una «gran reforma de las costumbres de los hombres»? Y ¿es cierto que tales reformas son «sencillamente imaginarias»? ¿Acaso no se han producido varios cambios de ese tipo en la historia humana? Y aunque un «plan del gobierno» sea inalcanzable, ¿el simple hecho de probar a ponerlo en práctica no podría ayudar a mejorar el mundo? Hay una escuela de pensamiento que insiste en el valor indispensable de la imaginación utópica. Desde esa perspectiva, las ideas utópicas nos abren panorámicas que, de otro modo, permanecerían

cerradas a nuestros ojos, con lo que amplían el ámbito de posibilidades humanas. Mantenerse dentro de los límites de lo que siempre se ha creído practicable supone abdicar de toda esperanza y adoptar una actitud de aceptación pasiva que equivale a una complicidad con la opresión.

Según sostienen muchos de los que aceptan este punto de vista, las consecuencias desastrosas de diversos proyectos utópicos —en la Rusia soviética y en la China maoísta, por ejemplo— no son derivaciones necesarias de los proyectos en sí. La culpa no la tienen las teorías utópicas occidentales, sino las tradiciones rusas o chinas. En el capítulo siguiente, examino con mayor detalle la idea de que el comunismo realmente existente fue una deformación del proyecto ideado por Marx. Baste señalar, por el momento, que la disposición de Lenin a emplear el terror para provocar el advenimiento de un nuevo mundo no tenía nada de novedosa. El uso de métodos inhumanos para la consecución de fines imposibles es la esencia del utopismo revolucionario. La revolución bolchevique fue la culminación de una tradición revolucionaria europea iniciada con los jacobinos (y a la que pertenecía el propio Marx), que aceptaba el terror sistemático como medio legítimo de transformación de la sociedad.

El comunismo tal como se materializó en la realidad no fue consecuencia de un ideal humanista noble corrompido por el contacto con unos pueblos atrasados. En los manuscritos *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx proclamó que el comunismo era «la solución al enigma de la historia», pero no dudaban de que sólo se llegaría a esa solución tras un gran derramamiento de sangre. El terror ha sido un rasgo característico no sólo de los regímenes soviético y maoísta, sino también de movimientos comunistas más recientes, como el de Sendero Luminoso en Perú,[16] que asesinó a decenas de miles de personas en su empeño por alcanzar un mundo mejor que ninguno de los que jamás hubieran existido. Esa meta inspiró a todos y cada uno de los movimientos comunistas del siglo xx y el ansia por alcanzarla condujo inevitablemente a la represión.

No fue la teoría económica de Marx la que provocó ese resultado. Pocos como Marx han sabido analizar el capitalismo. Fue él quien comprendió antes que nadie el avance de la globalización,

que acabaría volviendo obsoletas las economías nacionales del siglo XIX y destruiría la vida burguesa conocida hasta entonces. Puede que sólo el economista austríaco Joseph Schumpeter, que escribió su obra a mediados del siglo XX, captara con similar precisión el carácter revolucionario del capitalismo. Marx se percató de que el capitalismo es un sistema económico que desestabiliza todos los aspectos de la vida humana. Las anárquicas energías del mercado transforman continuamente no sólo la política y el Estado, sino también la cultura y la sociedad. Los movimientos que aspiran a liberar el mercado y, al mismo tiempo, a restaurar los «valores tradicionales» tuvieron una presencia dominante en gran parte del tramo final del siglo XX. Así, pese a que consiguieron realmente remodelar la sociedad para someterla a los imperativos del mercado, políticos como Thatcher o Blair también pretendían reavivar las virtudes de la vida burguesa. Pero, como Marx había sabido apreciar ya en su momento, el efecto real de un mercado sin trabas es la subversión de las relaciones sociales y las formas de vida ética establecidas, incluidas las de las sociedades burguesas.

Marx mostró lo irreales que resultan todos los proyectos de maridaje del libre mercado con los valores burgueses. Lejos de ser utópica, su interpretación del capitalismo supone una rectificación fundamental de los planes utópicos que han distorsionado la política durante la última generación. La que es utópica es la alternativa al capitalismo imaginada por Marx. Aunque entendió el capitalismo mejor que la mayoría de los economistas de su tiempo y del nuestro, su concepción del comunismo era peligrosamente poco práctica. La planificación centralizada estaba condenada al fracaso: nadie puede saber tanto como para planificar una economía moderna y nadie es lo suficientemente bueno como para que se le confíe el poder necesario para dirigirla. Peor aún: Marx creía que, con la llegada del comunismo, cesarían los conflictos de valores que habían existido a lo largo de toda la historia y la sociedad podría organizarse conforme a una única concepción de la vida buena. Ésa fue una creencia que demostraría tener desastrosas consecuencias, como veremos al examinar el experimento soviético en el capítulo 2.

En la actualidad, al igual que en el siglo XX, se niegan los peligros del utopismo. Hoy, como entonces, se cree que nada puede

detener a los seres humanos a la hora de rehacerse a sí mismos y de rehacer el mundo en el que viven según les plazca. Esta fantasía subyace a muchos aspectos de la cultura contemporánea, por lo que, en tales circunstancias, lo que necesitamos es un modo de pensar *distópico*. Si pretendemos entender mejor nuestra situación actual, deberíamos recurrir a *Un mundo feliz* de Huxley, o a *1984* de Orwell, o a *La isla del doctor Moreau* de Wells, o a *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Philip K. Dick, o a *Nosotros* de Zamiatin, o a *Barra siniestra* de Nabokov, o a *El almuerzo desnudo* de Burroughs, o a *Super-Cannes* de Ballard: impresiones clarividentes de la desagradable realidad que resulta de perseguir sueños irrealizables.

Aún queda pendiente la respuesta a la pregunta de cómo reconocer una utopía. ¿Cómo sabemos que un proyecto es irrealizable? Algunos de los mayores avances humanos fueron considerados imposibles en algún momento anterior. La campaña a favor de la abolición de la esclavitud que se inició a comienzos del siglo XIX topó con una fuerte oposición que alegaba que siempre habría esclavitud. Pero, por fortuna, los abolicionistas triunfaron: en Gran Bretaña, la Ley de Abolición de la Esclavitud, aprobada en 1833, ilegalizó la esclavitud en todo el Imperio británico, la servidumbre de la gleba fue abolida en la Rusia zarista en 1861, y en 1865 se aprobaba en Estados Unidos la Decimotercera Enmienda, que ilegalizaba la esclavitud en el conjunto del país. Estas leyes eliminaron una práctica brutal y expandieron la libertad humana. ¿No es esto evidencia suficiente del valor de la imaginación utópica? En mi opinión, no. Tratar de poner fin a la esclavitud no significaba perseguir una meta inalcanzable. Muchas sociedades no habían tenido esclavitud, por lo que abolir esta institución no suponía más que un objetivo dirigido a alcanzar una situación que, en otros países, era perfectamente normal. Por otra parte, lo que no se abolió con todas aquellas medidas fue la servidumbre como condición posible. Durante el siglo XX, se utilizó mano de obra esclava a gran escala en la Alemania nazi, la Rusia soviética y la China maoísta. Los seres humanos dejaron de ser mercancías de compraventa como lo fueron cuando aún estaba vigente el comercio de esclavos, pero pasaron a convertirse en recursos que podían ser utilizados a voluntad y ex-

plotados hasta la muerte. La esclavitud fue reinventada bajo nuevas formas tan horribles como las del pasado. En pleno inicio del siglo XXI, el comercio de esclavos ha reaparecido transmutado en tráfico de seres humanos.

Un proyecto es utópico si no existen circunstancias que lo hagan realizable. Todos los sueños sobre sociedades de las que se destierren para siempre la coacción y el poder —ya sean de signo marxista, anarquista, liberal o tecnocrático— son utópicos en el sentido estricto de que no podrán cumplirse jamás porque se estrellarán contra las contradicciones permanentes de las necesidades humanas. Un proyecto puede ser también utópico aunque no sea irrealizable bajo cualquier circunstancia: basta con que se sepa que resulta imposible en cualquier circunstancia posible o prevista. El proyecto de diseño y creación de una economía de mercado de estilo occidental en la Rusia poscomunista cae dentro de esta categoría, al igual que el de instaurar la democracia liberal en el Irak posterior a Sadam. En ambos casos, estaba claro desde el principio que no se daban las condiciones necesarias para que tuvieran éxito y que no era posible crearlas mediante ningún programa de acción disponible. Bastaba con tener una ligera intuición de la naturaleza y la historia humanas para saber de antemano que esos experimentos desembocarían en una mezcla de crimen y farsa de sobra conocida.

Los desastres de esta magnitud no se producen como resultado de la ignorancia, el error o la desinformación (aunque no cabe duda de que estos tres son factores que también han intervenido). Más bien, son consecuencias de un tipo de pensamiento que ha perdido toda noción de la realidad. No es fácil definir lo que significa tener una «noción de la realidad», pero lo que no cuesta es saber cuándo se ha perdido. Para la mente utópica, los defectos de toda sociedad conocida no son síntomas de los defectos de la naturaleza humana, sino marcas de una represión universal que, no obstante, pronto tocará a su fin. La historia es una pesadilla de la que debemos despertar, y cuando lo hagamos, nos daremos cuenta de que las posibilidades humanas son infinitas. Calificando los proyectos utópicos de simples ejercicios defectuosos de decisión política se pasa por alto su auténtica naturaleza. Se trata, más bien, de

productos de una determinada visión del mundo que, antaño, se encontraba únicamente en las sectas religiosas y revolucionarias, pero que, durante un tiempo, arraigó con fuerza en los gobiernos occidentales: la creencia de que la acción política puede originar una modificación de la condición humana.

Tal como lo entendemos hoy en día, el utopismo empezó a desarrollarse al tiempo que la fe cristiana se batía en retirada. Pero la fe utópica en un estado de armonía futura es herencia del propio cristianismo, como también lo es la noción moderna de progreso. Aunque pueda parecer opuesta a la creencia en el carácter irremisiblemente maligno del mundo y en el próximo final de éste, la idea de progreso ha permanecido en estado latente en el cristianismo desde sus inicios y, posiblemente, fue en el libro final de la Biblia cristiana —el del Apocalipsis de San Juan— donde se postuló por vez primera. Según el historiador estadounidense Ernest Lee Tuveson:

> En el Apocalipsis, contemplamos un gran drama que reúne a ángeles, a demonios, a malvados monstruos y al pueblo de Dios en una colosal acción. En ella está implicada la raza humana, inevitablemente dividida entre los redimidos y los condenados. [...] [L]o que nos rescata de esta aterradora predicción es la confianza en que el bien está destruyendo al mal en un acto tras otro. La humanidad ha sufrido y continúa sufriendo múltiples penurias, pero están siendo eliminadas. [...] Así, por extraña que esa idea pueda parecer a primera vista, el movimiento del Apocalipsis es, a su modo, *progresista:* tal vez constituya la primera manifestación de la concepción de la historia como progreso.[17]

La idea de progreso podría aparecer ya insinuada en el Libro del Apocalipsis, y lo cierto es que los cristianos primitivos creían representar una mejora con respecto a lo que existía en los mundos pagano y judío de la Antigüedad. La creencia en el progreso moral ha formado siempre parte del cristianismo, pero pudo mantenerse latente hasta la época de la Reforma. Fue entonces cuando los puritanos sirvieron de vehículo para la idea (a menudo denominada posmilenarismo) de que el esfuerzo humano podía adelantar la llegada de un nuevo mundo perfecto. A diferencia de los premilena-

ristas, que creen que Jesús *iniciará* el Milenio, los puritanos creían que Jesús vendría para reinar sobre el mundo *después* de la llegada del Milenio (un Milenio generado tanto por el esfuerzo humano como por la voluntad divina). En cualquier caso, ambas perspectivas son versiones de la fe milenarista.

La idea de que el mundo debe de estar próximo a su fin y la convicción de que éste se dirige hacia una situación mejor parecen antitéticas: a fin de cuentas, ¿de qué sirve luchar para mejorarlo si pronto va a quedar destruido? Y, sin embargo, ambas creencias revelan un enfoque de la historia que apenas existe fuera de las culturas influidas por el monoteísmo occidental. En el Libro del Apocalipsis, es posible ver la historia como un movimiento progresivo *porque* se creía que ésta tenía un punto final en el que el mal sería vencido, y lo mismo sucede en teorías como el marxismo. Por otra parte, cuando se examinan más a fondo, aquellas teorías del progreso que dicen rechazar toda creencia en un estado final de perfección conservan la idea de que la historia es una lucha entre las fuerzas del bien y las del mal. Tanto un enfoque como el otro dan por sentado que la salvación humana se va consiguiendo a lo largo de la historia: un mito cristiano sin el que las religiones políticas de la era moderna no habrían podido existir.

La fe milenarista era parte fundamental de la Reforma, momento en el que empezó a adoptar formas más próximas a las que encontramos en los movimientos revolucionarios modernos. Pese a la oposición de Juan Calvino y de Martín Lutero, quienes encabezaron la rebelión contra la autoridad de la Iglesia católica, la creencia en un inminente fin de los tiempos estaba muy extendida entre las sectas disidentes más radicales. Cientos de miles de peones agrícolas y urbanos se dedicaron al pillaje de monasterios, al tiempo que exigían cambios a gran escala en la sociedad. En aquella lucha, recibieron el apoyo de teólogos proféticos como Thomas Müntzer, un pastor protestante que creía que todas aquellas demandas se verían satisfechas en el inminente nuevo mundo. Al final, la Revuelta de los Campesinos que él mismo encabezó fue aplastada, y Müntzer y otras cien mil personas murieron en el intento.

Fue en la Inglaterra del siglo XVII donde las corrientes milenaristas de la época tardomedieval empezaron a transmutarse en mo-

vimientos revolucionarios modernos. Todos los grandes protagonistas de la Revolución inglesa estaban imbuidos de profecía bíblica; figuras tan diversas como el rey Jacobo y sir Walter Raleigh se tomaban muy en serio la idea de que el mundo estaba próximo a su fin.[18] Y del mismo modo que sectas radicales como la de los *ranters* continuaron las tradiciones milenaristas de la Edad Media,[19] los Hombres de la Quinta Monarquía constituyeron «el primer movimiento político organizado de carácter milenarista».[20] De hecho, no está muy clara la división entre unos y otros. La Quinta Monarquía era un movimiento anticromwelliano, compuesto por entre 20.000 y 40.000 hombres armados e inspirado en el profeta Daniel y el Libro del Apocalipsis, que creía que el orden existente desaparecería en 1666. Llamada así en referencia a Nabucodonosor (quien había soñado la llegada de un nuevo reino divino tras los cuatro reinos terrenales de los tiempos antiguos), la Quinta Monarquía pretendía instaurar la autoridad de Dios en Inglaterra. Por las bases que los constituían, los grupos milenaristas que actuaron durante la Revolución inglesa pueden compararse al sóviet de soldados que tan fundamental papel desempeñó en las fases iniciales de la Revolución rusa.[21] Continuando una tradición quiliasta medieval, estos grupos inauguraron una tradición revolucionaria moderna de misioneros armados que tomaría posteriormente cuerpo en los jacobinos y los bolcheviques.

En el mundo académico, ha sido habitual considerar tales grupos milenaristas como versiones primitivas de los movimientos revolucionarios posteriores. Según el historiador británico Eric Hobsbawm, por ejemplo, el milenarismo es «un fenómeno sumamente útil, que los movimientos sociales y políticos contemporáneos pueden aprovechar para extender su ámbito de influencia».[22] Dicho de otro modo, las creencias milenaristas son metáforas de las esperanzas racionales que guiaron a figuras como Lenin. La verdad, creo yo, es justamente la contraria. Si bien constituyeron reacciones contra el orden social existente, las esperanzas seculares que inspiraron las más extremas revoluciones modernas no fueron únicamente (ni siquiera principalmente) demandas de mejoras específicas en la sociedad. Fueron, más bien, medios de transmisión de mitos apocalípticos. Lejos de irse debilitando en la

era moderna, o de evolucionar hacia formas más racionales, los movimientos impulsados por tales mitos han ido reapareciendo bajo nuevas formas.

Con el afianzamiento de los nuevos movimientos políticos, los otros tipos más antiguos de milenarismo no se extinguieron. El historiador de los movimientos obreros ingleses E. P. Thompson señaló:

> Los sectarios más desenfrenados de la Revolución inglesa —los *ranters* y los Hombres de la Quinta Monarquía— nunca llegaron a extinguirse del todo, junto a sus interpretaciones literales del Libro del Apocalipsis y a sus predicciones de una Nueva Jerusalén que descendería desde las alturas. Los muggletonianos (seguidores de Ludovic Muggleton) seguían predicando por los campos y los parques de Londres al acabar el siglo XVIII. [...] Cualquier suceso de especial dramatismo, como el terremoto de Lisboa de 1755, despertaba las expectativas apocalípticas. De hecho, en lo más hondo del metodismo, había un elemento fundamental de inestabilidad milenarista.[23]

Los movimientos religiosos de finales del siglo XVIII (como el metodismo) evidenciaban múltiples rasgos milenaristas. Pueblos enteros de Yorkshire se autoproclamaron «salvados». A comienzos del siglo XIX, Joanna Southcott encabezó un movimiento de masas en el que ella misma fue haciendo entrega a decenas de miles de personas de un sello especial que les garantizaba que se unirían al Elegido y vivirían en su compañía tras el Milenio.[24]

Hacia el final del siglo XVIII, los movimientos apocalípticos coexistían en estrecha proximidad con otras sectas disidentes que iban preparando el camino para la fe laica en el progreso. William Godwin —novelista y anarquista que promovió la creencia en la perfectibilidad humana— nació en el seno de una familia de sandemanianos, una pequeña secta cristiana, mientras que Thomas Paine —quien alcanzaría la fama como uno de los ideólogos de la independencia estadounidense— empezó siendo cuáquero. Las tradiciones religiosas disidentes interactuaron con el jacobinismo inglés —algunos de los seguidores de Joanna Southcott, por ejem-

plo, eran antiguos jacobinos— hasta que el movimiento jacobino fue destruido en Inglaterra a consecuencia de la oleada represiva que allí siguió a la Revolución francesa.

Las creencias posmilenaristas estaban muy generalizadas al comienzo del siglo XIX. Los pensadores cristianos que las propagaban insistían en que la humanidad sólo actuaba como ayudante de Dios. El avance en el conocimiento científico era bienvenido como un medio con el que realizar el plan divino. Pero la supuesta capacidad de la acción humana para poner en marcha un giro radical en la historia era una idea que ya había sido inoculada con anterioridad en la vida occidental, no mucho antes de que el posmilenarismo se transformara en la fe en el carácter inherentemente progresivo de la especie humana evidenciada por la Ilustración.

Los filósofos ilustrados aspiraban a ocupar el lugar del cristianismo, pero sólo podrían conseguirlo si eran capaces de satisfacer las esperanzas que éste había implantado previamente. Por consiguiente, no podían admitir algo que los pensadores precristianos daban por sentado: que la historia humana no tenía ningún sentido global. Carl Becker —académico estadounidense cuyo libro *La ciudad de Dios del siglo XVIII* (1932) mostró hasta qué punto el cristianismo había dado forma a la Ilustración— describió así el problema al que se enfrentaban:

> Para derrotar a la filosofía cristiana, los filósofos tenían que hacerle frente en determinados presupuestos muy comunes. Jamás podrían aplastar al enemigo negando que la vida humana fuese un drama significativo: ésta era una creencia demasiado generalizada e inconsciente (incluso entre los propios filósofos) como para que fuera posible negarla sin más. Sin embargo, si admitían el carácter de drama significativo de la vida humana, los filósofos podrían proclamar que la versión cristiana de dicho drama era falsa y perniciosa. Así que la posibilidad más esperanzadora que tenían de reemplazar la versión cristiana era reformulándola y actualizándola.[25]

Muchos pensadores modernos han tratado de evitar ver la historia como una batalla entre el bien y el mal, y, en su lugar, la han presentado como una serie de estadios. Según este enfoque, el co-

nocimiento humano avanza de forma acumulativa, al igual que lo hacen las mejoras en ética y en política: el progreso en la ciencia se verá equiparado por el progreso en la sociedad, y la historia no es más que una marcha triunfal hacia un mundo mejor. En esta manera de ver las cosas no se hace mención de ninguna batalla final. Aun así, quienes así piensan no han podido eludir las ideas apocalípticas. Al sostener que los crímenes de la historia son producto del error, los filósofos de la Ilustración hicieron del mal un problema tan insoluble como cualquiera de los abordados por los teólogos cristianos. ¿Por qué somos los seres humanos tan aficionados al error? ¿Por qué se ha utilizado el conocimiento en continuo aumento para cimentar nuevas formas de tiranía y para sustentar guerras cada vez más destructivas? En sus esfuerzos por responder a tales interrogantes, los pensadores ilustrados no pudieron evitar retrotraerse a una perspectiva de la historia entendida como una batalla entre la luz y las tinieblas. Puede que la luz fuese la del conocimiento y la oscuridad la de la ignorancia, pero la visión del mundo era la misma.

Las religiones políticas modernas tal vez rechacen el cristianismo, pero no pueden subsistir sin demonología. Los jacobinos, los bolcheviques y los nazis creían enfrentarse a amplias conspiraciones organizadas contra ellos, al igual que lo creen los islamistas radicales de la actualidad. Nunca son los defectos de la naturaleza humana los que bloquean el camino hacia la utopía: la culpa siempre es imputable a las fuerzas del mal. Al final, estas fuerzas tenebrosas caerán, pero no sin antes haber tratado de frustrar el progreso humano con toda clase de artimañas nefandas. Se reproduce así el síndrome milenarista clásico: por la forma en que cada una de ellas ha determinado la política moderna, la mentalidad milenarista y la utópica son una misma cosa.[26]

Durante buena parte del siglo XIX, el utopismo fue encarnado por comunidades voluntarias que, pese a su frecuente ridiculez, solían ser inocuas. Dichas comunidades vivían con la esperanza de que se obrara un cambio fundamental en los asuntos humanos, pero no trataban de inducirlo a la fuerza. Sin embargo, los movimientos revolucionarios del siglo XX siguieron el modelo de una tradición utópica distinta. Los jacobinos fueron los primeros en

concebir el terror como instrumento para el perfeccionamiento de la humanidad. La Europa medieval no era precisamente un oasis de paz: fue devastada por guerras casi continuas. Y, aun así, nadie creía entonces que la violencia pudiese perfeccionar a la humanidad. La creencia en el pecado original se mantenía inamovible. Había milenaristas dispuestos a emplear la fuerza para derribar el poder de la Iglesia, pero ninguno de ellos se imaginaba que la violencia sirviera para provocar la llegada del Milenio: sólo Dios podía hacer algo así. No sería hasta siglos después, con el jacobinismo, cuando empezara a extenderse la creencia de que el terror de origen humano tenía la capacidad de crear un mundo nuevo.

Los jacobinos iniciaron su andadura como un club radical, pero no tardaron en ejercer una poderosa influencia sobre el curso de la Revolución francesa. Gracias a líderes como Maximilien Robespierre —que acabaría siendo víctima de su Terror (fue guillotinado en 1794) y que, en 1792, lanzó una advertencia profética sobre los peligros de exportar la libertad mediante la fuerza de las armas—, el terror acabaría convirtiéndose en parte integral del programa revolucionario. Influidos por la fe de Rousseau en la bondad innata del hombre, los jacobinos creían que la sociedad se había corrompido por culpa de la represión pero que podía ser transformada a través del uso metódico de la fuerza. El Terror era necesario para defender la Revolución frente a enemigos internos y externos; pero también constituía una técnica de educación cívica y un instrumento de ingeniería social. Rechazar el terror por motivos morales era imperdonable. Como dijo el propio Robespierre en un discurso ante la Convención Nacional en París, pronunciado el 26 de febrero de 1794, «en la piedad está la traición». Había una forma superior de vida humana al alcance (incluso un tipo superior de ser humano), pero sólo se llegaría a ella cuando la humanidad hubiese sido purificada a través de la violencia.

Esta fe en la violencia se extendió posteriormente en numerosas corrientes revolucionarias: anarquistas del siglo XIX como Necháiev y Bakunin, bolcheviques como Lenin y Trotsky, pensadores anticoloniales como Frantz Fanon, los regímenes de Mao y Pol Pot, la banda Baader-Meinhof, las Brigadas Rojas italianas de la década de 1980, los movimientos radicales islámicos y hasta los grupos neo-

conservadores cautivados por sueños fantásticos de destrucción creativa. Todos estos variopintos elementos están unidos por su fe en el poder liberador de la violencia, algo en lo que, sin excepción, son discípulos de los jacobinos.[27]

El Terror francés de 1792-1794 fue el prototipo de todas las revoluciones milenaristas subsiguientes. Decenas de miles de personas perdieron la vida en ejecuciones dictadas por tribunales revolucionarios o recluidas hasta morir en prisión. Si incluimos las muertes producidas por el sofocamiento de la insurgencia contrarrevolucionaria en la Vendée (región del oeste de Francia donde los contrarrevolucionarios fueron asesinados con métodos que incluyeron los ahogamientos en masa), el número de víctimas humanas del Terror se dispara. Puede que, en total, acabase siendo masacrada una tercera parte de la población de aquella región (un nivel de asesinato en masa comparable con el producido en la Camboya de Pol Pot).[28] Como también harían otros muchos revolucionarios posteriores, los jacobinos introdujeron un nuevo calendario para señalar la nueva era que habían iniciado. No iban desencaminados al creer que marcarían un punto de inflexión en la historia. La era del asesinato político en masa acababa de iniciarse.

Puede que a un pensador ilustrado como el marqués de Condorcet —que falleció en prisión al día siguiente de ser arrestado por el Comité de Salvación Pública de Robespierre— le horrorizara el modo en que su propia fe en el progreso humano había acabado alimentando el terror político. Pero la utilización del terror para el fomento de los ideales de la Ilustración no tenía nada de sorprendente. Era la consecuencia lógica de la creencia en la posibilidad de transformar la vida humana mediante un acto igualmente humano de voluntad. ¿Por qué rehuir la violencia? A lo largo de la historia había sido empleada para sostener la tiranía. En manos de los revolucionarios, podría utilizarse para liberar a la humanidad.

Desde cierto punto de vista, los jacobinos propiciaron una ruptura decisiva con el cristianismo. Desde otro, sin embargo, continuaron ofreciendo (bajo una forma radicalmente modificada) la promesa cristiana de salvación universal. El cristianismo implantó nuevas e inmensas esperanzas morales en el mundo antiguo. El pa-

ganismo se caracterizaba por una modestia moral extrema: daba por sentado que sólo unas pocas personas llegarían a vivir la vida buena. Sócrates pudo argumentar en su momento que la persona sabia que no podía sufrir daño alguno; pero la tragedia griega ridiculizó ese razonamiento del filósofo y, en cualquier caso, Sócrates nunca supuso que la mayoría de las personas pudiesen ser sabias. También el judaísmo es una religión histórica, pero en ella no se narra la historia de toda la humanidad como si se tratase de un único relato con un final apocalíptico. Sólo el cristianismo ofreció la posibilidad de salvación en un mundo transfigurado... y se la ofreció a todas las personas, sin excepción.

Pero del mismo modo que el cristianismo desencadenó una esperanza de renovación del mundo que no había existido antes en el mundo antiguo, también generó un nuevo tipo de violencia. La promesa cristiana de salvación universal fue heredada por sus sucesores laicos. Pero mientras que en el cristianismo la salvación se prometía únicamente para la vida del más allá, las religiones políticas modernas ofrecían la posibilidad de salvación en el futuro terrenal (incluso, y con desastrosos efectos, en el futuro inmediato). De forma aparentemente paradójica, los movimientos revolucionarios modernos renuevan los mitos apocalípticos del cristianismo primitivo.

Con los jacobinos, ese utopismo se convirtió en un movimiento revolucionario, y la religión secular moderna, en una fuerza política. Los cristianos posmilenaristas propagaron creencias que, con el tiempo, se transformarían en la fe laica en el progreso; pero mientras se creyó que la historia estaba gobernada por la providencia, no hubo intentos de dirigirla por medio de la violencia. Mientras el cristianismo se mantuvo incontestado, la utopía fue un sueño reivindicado por sectas marginales. El declive del cristianismo va asociado al auge del utopismo revolucionario. El cristianismo fue rechazado, pero sus esperanzas escatológicas no se desvanecieron. Fueron reprimidas, sí, pero regresaron en forma de proyectos de emancipación universal.

La derecha utópica como movimiento milenarista moderno

> El enemigo tiene un rostro. Se llama Satán. Y vamos a destruirlo.
>
> Teniente coronel de los marines estadounidenses Gareth Brandl, arengando a sus tropas antes del asalto a la ciudad iraquí de Faluya[29]

Durante el pasado siglo, el utopismo estuvo localizado principalmente en la extrema izquierda. Los nazis trataron de hacer realidad un proyecto utópico que condenaba a gran parte de la humanidad a la esclavitud o al exterminio, pero la mayoría de las utopías que influyeron en la política soñaban con la emancipación humana. Hacia el final de este último siglo, la búsqueda de la utopía se instaló en el discurso político mayoritario. Así, pasó a decirse que, en el futuro, sólo habría un único tipo de régimen legítimo: el capitalismo democrático de estilo estadounidense (la forma definitiva de gobierno humano, según fue definido durante la fugaz y ya olvidada actitud de soberbia que siguió al colapso soviético). Encabezados por Estados Unidos, los gobiernos occidentales se comprometieron a instaurar la democracia en todo el mundo: un sueño imposible que, en muchos países, solamente podía provocar el caos. Al mismo tiempo, emprendieron una «guerra contra el terror» que no acertó a distinguir entre las nuevas amenazas y los conflictos normales de la historia. La derecha fue poseída por ideas fantasiosas, y, como ya sucediera con los sueños utópicos del siglo anterior (aunque, en este caso, con mucha mayor rapidez), sus grandiosos proyectos se han desmoronado y han acabado convertidos en polvo.

En el siglo xx, parecía que los movimientos utópicos sólo podían acceder al poder en regímenes dictatoriales. Pero tras el 11-S, el pensamiento utópico empezó también a dar forma a la política exterior de la democracia preeminente en el planeta. En muchos sentidos, la administración Bush se comportó como un régimen revolucionario. Demostró estar preparada para lanzar ataques preventivos contra Estados soberanos a fin de alcanzar sus objetivos y, al mismo tiempo, dio muestras de su disposición a erosionar derechos largamente establecidos en el interior del país. Instaló un

campo de concentración en Guantánamo y dejó a los prisioneros allí internados fuera del alcance de la protección legal normal. Además, negó la protección del *habeas corpus* a los sospechosos de terrorismo, instauró un aparato de vigilancia dedicado a controlar a la población y autorizó a funcionarios estadounidenses la práctica de lo que, en cualquier otro país, sería considerado como tortura. Gran Bretaña, bajo el liderazgo de Tony Blair, también sufrió una transformación similar, aunque a una escala más limitada.

La democracia universal y la «guerra contra el terror» han resultado ser falsas y peligrosas ilusiones. Como los regímenes utópicos del pasado, los gobiernos nacionales nunca admiten que están intentando lo imposible, sino que exigen que se les libere de los límites que se han ido desarrollando a lo largo de muchos siglos para frenar el ejercicio del poder. En el siglo XX, el resultado de ello fue el totalitarismo: un sistema en el que la práctica totalidad de asuntos concernientes a la sociedad estaban controlados por el gobierno. Actualmente, la consecuencia es una especie de democracia antiliberal en la que se celebran elecciones, pero se disminuyen las libertades. Como en anteriores estallidos de utopismo, se han menoscabado logros pasados en aras de un futuro imaginario.

Aunque sus orígenes se encuentran en tendencias de pensamiento y de praxis política desarrolladas con anterioridad, el utopismo derechista recibió un espaldarazo extraordinario gracias a la caída del comunismo. Los regímenes comunistas pretendían convertirse en la avanzada de un nuevo tipo de sociedad que sustituiría todos los modelos anteriores. Los Estados occidentales que salieron victoriosos de la Guerra Fría se embarcaron en un proyecto parecido. Liderados por un Estados Unidos triunfalista, se comprometieron a construir un sistema económico mundial. Tras haber demostrado la obsolescencia de todos los demás sistemas económicos, el capitalismo globalizado nos conduciría al fin de la historia.

Lo cierto es que, como era de prever, la historia se reanudó siguiendo su línea tradicional. En términos intelectuales, la Guerra Fría supuso una confrontación entre dos ideologías, el marxismo y el liberalismo, que tenían mucho en común. Pese a considerarse separadas por una enemistad mortal, su principal diferencia estriba-

ba en la cuestión de cuál era el sistema económico idóneo para alcanzar las metas que ambas compartían. Tanto la una como la otra eran ideologías ilustradas que se proponían construir una civilización universal. Ambas interpretaban la historia en términos reduccionistas: consideraban primordial el desarrollo tecnológico y económico y veían la religión como un factor secundario cuya importancia iba en descenso. Ante estas similitudes, era previsible que la caída del comunismo se considerase como una victoria del liberalismo occidental. Sin embargo, el efecto real que tuvo aquélla fue convertir el conflicto ideológico que había dominado la política mundial durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX en algo irrelevante.

Cuando el mundo dejó de estar dividido por una controversia anticuada, las naciones que se hallaban bajo el dominio comunista regresaron a sus diversas historias. La mayoría de los países de Europa oriental se convirtieron en Estados democráticos normales. En Rusia, sin embargo, un nuevo tipo de autoritarismo ha emergido bajo los auspicios de una élite dirigente nutrida de miembros de los antiguos servicios de inteligencia soviéticos: un régimen que muestra síntomas de ser más duradero que el de tipo semiliberal que surgió inmediatamente después del colapso soviético. En los Balcanes, ha reaparecido el nacionalismo y ha traído consigo guerras y limpieza étnica. El Asia central ha pasado a ser escenario de un nuevo «gran juego», en el que las potencias mundiales, sedientas de energía, compiten por el control del petróleo y el gas natural en un entorno de regímenes dictatoriales y militancia islamista en aumento.

Seamos claros: esto está muy lejos de suponer un retorno a la estabilidad. En el mundo de la Posguerra Fría, se estaban desintegrando las pautas geopolíticas marcadas al término de la Segunda Guerra Mundial, pero la derrota estadounidense en Irak ha puesto en marcha una reconversión aún más profunda de la política global. El resultado de ese intento de proyección de la democracia de corte estadounidense a todo el mundo ha sido un acusado descenso del poder de la superpotencia. Por vez primera desde la década de 1930, son regímenes de carácter no democrático las auténticas estrellas ascendentes del sistema internacional; Estados Unidos ha

dejado de ser el actor fundamental en algunos de los conflictos más importantes del sistema. Ahora es China y no Estados Unidos la que desempeña el papel central en la crisis de Corea del Norte, y sin la participación de Irán y de Siria, no podrá haber paz en Irak. Estados Unidos se ha convertido en una gran potencia como otras muchas de la historia, y, como ellas, afronta dilemas que sólo son solucionables en parte.

La campaña de la administración Bush en pos de la democracia global ha sido vista en gran parte del mundo como una justificación interesada de algo que los estadounidenses hacen en provecho propio. Y no hay duda de que la campaña y los intereses de Estados Unidos se hallan estrechamente ligados. Muchas de las intervenciones militares estadounidenses han sido movimientos tácticos de una guerra continua por los recursos. Una de las metas de la invasión de Irak por parte de Estados Unidos era el control de las reservas petrolíferas de aquel país, del mismo modo que un ataque estadounidense contra Irán tendría como uno de sus objetivos básicos el control de los recursos naturales del golfo Pérsico. Sin abandonar en ningún momento su retórica idealista, Estados Unidos ha desplegado estrategias geopolíticas destinadas a asegurarse el control de los suministros energéticos. Pero nos equivocaríamos si tildáramos las referencias de Bush a la democracia universal de mera hipocresía. Durante un tiempo, el poder estadounidense sirvió de vehículo de todo un intento de rehacer el mundo. El desastre que no cesa en Irak no es consecuencia de una política determinada por los intereses empresariales y comerciales, ni de una conspiración. Es todo un testimonio del poder de la fe.

El comunismo desapareció, pero no así el utopismo, que cobró nueva vida y accedió al gobierno del Estado más poderoso del mundo. ¿Cómo pudo ocurrir algo así? ¿Cómo consiguió la utopía —otrora patrimonio casi exclusivo de la izquierda— conquistar el poder de la mano de la derecha? Fue un fenómeno que marcó un giro fundamental en la política. Pero, para comprenderlo, tenemos que echar una mirada retrospectiva a los últimos años. Sin los atentados del 11-S, los neoconservadores de la administración Bush no habrían podido adquirir el dominio que obtuvieron y no podría haberse emprendido la guerra contra Irak, pero tras estos aconteci-

mientos se esconden cambios políticos acaecidos a lo largo de los pasados treinta años. Durante ese período, el conservadurismo tradicional dejó de existir como tal. Como le ocurriera anteriormente a la extrema izquierda, la derecha que se desarrolló a partir de los años ochenta del siglo XX pasó a considerar que la humanidad podía avanzar de las tinieblas a la luz a través del fuego de la guerra y la revolución.

La transformación emprendida por la derecha fue profunda. Ésta se había definido a sí misma desde la Revolución francesa por oposición a las ideologías utópicas. Su filosofía se resumía en unas palabras del más grande pintor británico del siglo XX, Francis Bacon (que también era un observador perspicaz de la política y la cultura), quien comentó que él votaba a la derecha porque ésta sólo pretendía conseguir hacer del mal, el menos. En el pasado, la derecha representaba una aceptación realista de la flaqueza humana y la consiguiente visión escéptica sobre la posibilidad del progreso. No se oponía por sistema al cambio, pero rechazaba rotundamente cualquier concepción de la historia entendida como una marcha triunfal hacia cumbres iluminadas por el sol. La política era vista como una manera de afrontar la imperfección humana. A menudo, esta visión de las cosas se fundamentaba sobre la doctrina cristiana del pecado original, pero también se puede encontrar una variante de esa misma idea entre pensadores conservadores no abonados a tales creencias. Religiosa o no, lo cierto es que la derecha entendía que era imposible superar los defectos de la naturaleza humana.

Pero durante esta última generación, la derecha ha abandonado aquella filosofía de la imperfección y ha abrazado la búsqueda de la utopía. Con su adhesión a esta nueva fe militante en el progreso, la derecha aceptó una corriente radical del pensamiento ilustrado en la que se recuperaban algunos de los mitos nucleares del cristianismo bajo un aspecto modificado. Al igual que otros movimientos revolucionarios modernos, la derecha utópica sirvió de medio de transmisión de creencias que se remontaban a la época medieval e incluso más allá.

El utopismo de derecha inició su andadura siendo un movimiento laico. Los neoliberales que dieron forma a las políticas occidentales de la década de 1990 eran predominantemente econo-

mistas biempensantes caracterizados por una fe ingenua en su propia versión de la razón. El avance del libre mercado podía necesitar de alguna que otra ayuda suplementaria: por ejemplo, a través de los programas de ajuste estructural que el Fondo Monetario Internacional imponía a muchos países con economías emergentes. Pero acabaría extendiéndose y aceptándose en virtud de la prosperidad creciente que traería consigo. Ese inocente credo, sin embargo, no era el apropiado para la cruda realidad del mundo de la Posguerra Fría y no tardó en ser reemplazado por una fe más militante: la del neoconservadurismo. Los neoconservadores entendían que la política de libre mercado no podría extenderse a todo el mundo mediante un proceso pacífico, sino que sería necesario apoyar su difusión aplicando la fuerza militar. El mundo de la Posguerra Fría sería, pues, una era de sangre y fuego, no de paz.

Como movimiento intelectual, los orígenes del neoconservadurismo han de buscarse en la izquierda y, en ciertos sentidos, se trata de una regresión a una variante radical del pensamiento ilustrado ya desaparecida en Europa. No es que Europa no cuente con sus propias falsas ilusiones (entre ellas, la idea de que la diversidad de países que la componen pueden acabar fusionándose en un superestado federal capaz de ejercer de potencia rival de Estados Unidos), pero sí ha abandonado la creencia de que la vida humana puede ser rehecha a la fuerza. Incluso en Francia (patria de los jacobinos), la fe en la revolución acabó exterminada por la propia historia del siglo xx. Pero cuando murió en Europa, no desapareció del mundo por completo. En una huida que habría hecho las delicias de Hegel, emigró a Norteamérica, donde se asentó en las filas de la derecha neoconservadora. Es bien sabido el desprecio que sienten los neoconservadores por Europa, pero uno de sus mayores logros es el de haber inyectado una tradición revolucionaria europea ya difunta en el corazón mismo de la vida política estadounidense.[30]

En Europa, el conservadurismo surgió como una reacción contraria al proyecto ilustrado de reedificación de la sociedad conforme a un modelo ideal, una reacción que continuaron los autores norteamericanos de los artículos de *El Federalista*, quienes entendían el gobierno como un medio con el que afrontar la imperfec-

ción humana, y no como un instrumento de re-creación de la sociedad. Por el contrario, los neoconservadores se han distinguido por su optimismo beligerante, que los conecta con una poderosa corriente utópica del pensamiento de la Ilustración y con la fe fundamentalista cristiana en la posibilidad de derrotar al mal. En Estados Unidos, la derecha utópica ha sido capaz de sacar provecho tanto de las tradiciones religiosas que esperan una catástrofe inminente como de las esperanzas laicas de un progreso continuado. De hecho, uno de los motivos de su auge fue su capacidad para movilizar estos sistemas de creencias enfrentados. Con independencia de los cambios políticos de la pasada generación y de los sucesos traumáticos de los últimos años, la derecha utópica logró ascender gracias a su renovada movilización de algunos de los mitos más antiguos (y peligrosos) de la humanidad.

A medida que la derecha utópica se fue haciendo más militante, también se volvió menos laica, hasta el punto de que en su momento álgido en Estados Unidos, evidenciaba muchos de los elementos característicos de los movimientos milenaristas. A principios de la década de 1990, los neoconservadores unieron sus fuerzas a las de los fundamentalistas cristianos formando una alianza estratégica, y tras los atentados terroristas del 11-S, la política estadounidense adquirió un tono inconfundiblemente apocalíptico. Tras proclamar que Estados Unidos se hallaba en peligro frente a las fuerzas del mal, Bush lanzó una campaña dirigida a erradicar el terrorismo en todo el mundo. Dos años después, declaró su intención de exportar la democracia estadounidense a Oriente Medio y a otras partes del mundo. Tanto un proyecto como el otro eran irrealizables; y emprendidos al unísono, no podían más que estar abocados al desastre. Eso era algo de lo que eran perfectamente conscientes los principales organismos de la administración y el gobierno estadounidenses. El Departamento de Estado, los militares de carrera del Pentágono y la CIA se opusieron a esas políticas o, cuando menos, trataron de atemperarlas con alguna que otra dosis de realismo. Pero apenas lograron su propósito y el vendaval siguió su curso.

La creencia en la posibilidad de eliminar el mal de la vida humana ha adoptado múltiples formas y el posmilenarismo es sólo

una de ellas. Muchos de los teoconservadores que han constituido la base de poder de George W. Bush aguardan la llegada de un Fin provocado por intervención divina. Ven los conflictos del mundo —y, en especial, los que se producen en tierras bíblicas— como un preludio del Armagedón: una batalla final en la que concluirá la contienda entre la luz y las tinieblas. Otros esperan ser liberados de ese sufrimiento a través de un «arrebatamiento» que los hará ascender a los cielos. En ambos casos, el mundo imperfecto en el que la humanidad ha vivido hasta hoy está cercano a su fin.

La peculiaridad de la visión del mundo que accedió al poder con la administración Bush no es que esté obsesionada con el mal, sino que, en el fondo, no cree en él. Refiriéndose a los atentados terroristas del 11-S, el presidente Bush anunció: «Nuestra responsabilidad con la historia es clara: dar respuesta a estos ataques y liberar al mundo del mal».[31] En los términos de la doctrina cristiana establecida, la anterior es una declaración completamente heterodoxa. Desde san Agustín, la principal rama del pensamiento cristiano ha rechazado la tentación del absolutismo moral en política: el reino de los cielos no es de este mundo y ninguna institución humana puede proclamarse representante del bien.

Uno de los tópicos más manidos es el que afirma que Bush tiene una perspectiva maniquea de las cosas; sin embargo, los seguidores de Manes evidenciaron una mayor sutileza de pensamiento al aceptar que el mal jamás podría ser eliminado. Las referencias a la desaparición del mal no son más maniqueas que agustinianas. Constituyen una expresión de posmilenarismo cristiano, el cual se remonta a la fe de los primeros cristianos en que las imperfecciones de la vida humana podrían ser erradicadas gracias a una catástrofe benigna.

La violencia política del Occidente contemporáneo sólo puede ser entendida como un fenómeno escatológico. La civilización occidental contiene múltiples tradiciones que no están en absoluto implicadas en estas formas de coacción. En el mundo antiguo, ni los filósofos paganos ni los profetas hebreos aspiraban a convertir a la humanidad a la fuerza. A lo largo de la historia occidental, ha habido escépticos como Michel de Montaigne que han considerado que la esencia de esta civilización reside en la duda. Dentro de

la propia Ilustración, había pensadores que rechazaban toda noción de transformación permanente de los asuntos humanos. Pero todas éstas son corrientes que rara vez han tenido un papel preponderante: el mundo nunca se ha llenado de estatuas de Thomas Hobbes o de Baruch de Spinoza, por poner dos ejemplos. Las tradiciones occidentales más poderosas han sido aquellas que han pretendido modificar la naturaleza misma de la vida humana: un proyecto que siempre ha sido confiado a la acción de la violencia.

Los pensadores liberales contemporáneos suelen considerar los movimientos totalitarios del pasado siglo como anomalías en el curso de la historia occidental. Similar tendencia se observa entre los conservadores con respecto a los arrebatos milenaristas de la Edad Media. Estos brotes de asesinatos en masa son vistos como desviaciones temporales de la pacífica normalidad de una civilización que, en esencia, es buena, saludable y armoniosa. No todos los males del mundo provienen de «Occidente» (sea cual sea la definición de este concepto amorfo). Los seres humanos son una especie sumamente violenta; hay ejemplos sobrados de asesinatos en masa en sociedades no occidentales. Lo que distingue a Occidente es su uso de la fuerza y del terror para alterar la historia y perfeccionar la humanidad. Las pasiones quiliastas que convulsionaron la Europa tardomedieval y que reaparecieron en el siglo XX no son aberraciones de lo que, en general, sería una tradición occidental impoluta. Se han repetido a lo largo de todo este tiempo y continúan produciéndose hoy en día. En el siglo XX se plasmaron en una serie de regímenes laicos deseosos de remodelar la humanidad a la fuerza.

Capítulo 2

LA ILUSTRACIÓN Y EL TERROR EN EL SIGLO XX

> Destruir una ciudad, un Estado o, incluso, un imperio, es un acto sustancialmente finito; pero intentar la aniquilación total —la liquidación— de una entidad de localización tan imprecisa (pero tan teórica o ideológicamente definida) como una clase social o una abstracción racial es algo completamente distinto e, incluso, imposible de concebir para una mente no condicionada por los hábitos occidentales de pensamiento.
>
> EDMUND STILLMAN Y WILLIAM PFAFF[1]

El siglo XXI ha sido hasta el momento un período marcado por el terrorismo y somos fácilmente dados a imaginar que, en este sentido, es muy distinto de la centuria que dejamos atrás hace escasos años. Pero lo cierto es que durante el siglo pasado el terrorismo se practicó a una escala inigualada en ningún otro momento de la historia. Sin embargo, a diferencia del terrorismo que más tememos hoy en día, gran parte de ese otro terror se llevó a cabo en nombre de esperanzas y aspiraciones laicas. Los regímenes totalitarios del siglo pasado encarnaron algunos de los sueños más osados de la Ilustración. Algunos de sus peores crímenes fueron cometidos en nombre de ideales progresistas, e incluso regímenes que se consideraban a sí mismos enemigos de los valores ilustrados intentaron hacer realidad un proyecto de transformación de la humanidad empleando el poder de la ciencia, un proyecto cuyos orígenes encontramos en el pensamiento de la Ilustración.

El papel de la Ilustración en el terror del siglo XX sigue siendo un punto ciego para la percepción occidental. Las bibliotecas están repletas de libros que insisten en atribuir la represión masiva en la Rusia estalinista y en la China maoísta a sus respectivas tradiciones

despóticas autóctonas. La conclusión que se extrae entonces de ello es que la responsabilidad recae en la población de los países que estuvieron sometidos al comunismo, y que dicha ideología es inocente de intervención alguna en los crímenes cometidos por aquellos regímenes. Se trata, en el fondo, de una lección muy similar a la que se ha extraído de la catástrofe en la que desembocó el proyecto de cambio de régimen emprendido en Irak por la administración Bush: la responsabilidad no correspondería a quienes concibieron y pusieron en práctica el proyecto (personas cuyas metas e intenciones continúan siendo irreprochables), sino a los iraquíes, una raza inferior que no habría sabido apreciar la libertad que tan noblemente se le ofrecía.

Hay algo más que una simple insinuación de racismo en este modo de pensar. Durante el pasado siglo, se practicaron formas diversas de represión masiva en países con historias muy diferentes y con tradiciones que sólo tenían en común el hecho de ser víctimas de la experimentación utópica. La maquinaria del terror —los juicios espectáculo, los encarcelamientos en masa y el control estatal de la vida cultural y política a través de una policía secreta omnipresente— ha rendido a pleno funcionamiento en todos los regímenes comunistas. Mongolia, Alemania del Este, Cuba, Bulgaria, Rumanía, Corea del Norte y el Asia central soviética sufrieron parecidos tipos de represión. Poco importó la forma de gobierno (democrática o no) que estos países tenían cuando aún no habían caído bajo el control comunista. Checoslovaquia era una democracia modélica antes de la Segunda Guerra Mundial, pero ello no fue óbice para que se convirtiera en una dictadura totalitaria en cuanto los comunistas se hicieron con el poder. Es posible que la fortaleza de la Iglesia en Polonia impidiera la imposición del totalitarismo en su máxima expresión, pero, como cualquier otro país comunista, padeció períodos de represión intensa. Si se hubieran instaurado regímenes comunistas en Francia, Italia, Gran Bretaña o Escandinavia, el resultado no habría sido distinto.

Las similitudes aparentes entre los países en los que se impusieron los regímenes comunistas radican más en la común suerte que corrieron todos ellos que en sus historias anteriores. Aunque algunos de esos regímenes realizaron avances en materia de políti-

cas sociales, lo cierto es que en todos ellos se experimentó una mezcla de represión masiva, corrupción endémica y devastación medioambiental. En estos y en otros países, el terror fue, en parte, una respuesta a tales fracasos (y a la consiguiente falta de legitimidad popular de sus regímenes), pero también supuso la continuación de una tradición revolucionaria europea. Los regímenes comunistas se instauraron con el ánimo de alcanzar un ideal utópico cuyos orígenes han de buscarse en el corazón mismo de la Ilustración. Y aunque no se admita de forma tan generalizada, los nazis también fueron, en determinados sentidos, hijos de la Ilustración. Cierto es que no sentían más que desprecio por los ideales ilustrados de la libertad y la igualdad humanas, pero también lo es que dieron continuidad a una potente veta antiliberal incrustada en el pensamiento de la Ilustración, y que utilizaron una influyente ideología igualmente ilustrada: la del «racismo científico».

El siglo pasado fue testigo de multitud de atrocidades que no pueden atribuirse en absoluto al pensamiento de la Ilustración. Por ejemplo, pese a haber sido propiciado por la historia del colonialismo en aquel país y por las políticas de Francia (principal ex potencia colonial en la zona), el genocidio que se cobró un millón de vidas en Ruanda en 1994 fue también el resultado de la lucha por la tierra y el agua. Las rivalidades por los recursos han constituido un factor frecuente en los genocidios, como también lo son las enemistades nacionales y tribales. Tampoco hay que olvidar la mera codicia depredadora. El genocidio cometido en el Congo Belga por agentes del rey Leopoldo II cuando éste convirtió aquel territorio en su feudo personal entre 1885 y 1908 acabó cobrándose la vida de entre ocho y diez millones de personas, víctimas de los asesinatos, la extenuación, el hambre, las enfermedades y el acusado descenso de la natalidad. Aunque el monarca justificó su empresa apelando a la difusión del progreso y del cristianismo, su objetivo real no era ideológico: él no buscaba otra cosa que su enriquecimiento personal y el de sus socios comerciales.[2]

Pero no es esta clase de terror la que distingue al siglo xx de otras épocas anteriores. Lo peor del terror del siglo pasado fue su utilización con ánimo de transformar la vida humana. La característica diferencial del terror del siglo xx, pues, no fue su escala

(pese a que ésta no tuviera precedentes), sino su meta: el perfeccionamiento de la vida humana, un objetivo esencial del totalitarismo.

Hay toda una escuela de pensamiento que desconfía del concepto mismo de totalitarismo, y no deja de ser cierto que la imagen de éste propagada por numerosos pensadores tras la Segunda Guerra Mundial fue en exceso simplista. Hannah Arendt difuminó las importantes diferencias que separaban al nazismo del comunismo. El comunismo era una versión radicalizada de un ideal de igualdad que podía ser compartido por toda la humanidad, mientras que el nazismo excluía a la mayor parte de dicha humanidad y condenaba a la muerte a todo un sector de ésta. El régimen estalinista asesinó a muchas más personas que los nazis. Pueblos enteros, como los alemanes del Volga y los tártaros de Crimea, fueron sometidos a deportaciones que tuvieron efectos genocidas, y de algunos sectores del Gulag era prácticamente imposible salir con vida. Pero, pese a todo ello, en la antigua URSS no hubo campos de exterminio. Arendt también describió los Estados totalitarios como si éstos fueran máquinas impersonales en las que prácticamente no existiese ninguna responsabilidad individual.[3] La realidad, sin embargo, es que la vida en los regímenes totalitarios era un caos endémico. El terror formaba parte integral del sistema, pero no podía hacerse realidad sin que intervinieran decisiones personales. Muchas personas se convirtieron en cómplices de los crímenes nazis por los motivos más mezquinos: en el caso de Eichmann, por ejemplo, por arribismo. Habría sido más apropiado hablar de banalidad para calificar a los malhechores que para describir el mal que hicieron. Los crímenes por ellos cometidos no fueron banales: se derivaban directamente de unas creencias que eran consustanciales al régimen en el que aquéllos tuvieron lugar.[4]

La búsqueda de la utopía no tiene por qué desembocar en totalitarismo. Mientras ese anhelo se circunscribe al ámbito de las comunidades voluntarias, suele ser autolimitado (aun cuando, combinado con creencias apocalípticas, pueda conducir en ocasiones a un final violento, como en la masacre de Jonestown de 1978, que concluyó con el suicidio colectivo de un millar aproximado de personas en dicho asentamiento de la Guyana). La deriva totalitaria da

comienzo en cuanto se utiliza el poder estatal para rehacer la sociedad. El proyecto utópico sólo puede promoverse a través del desmantelamiento de las instituciones sociales existentes y esto se traduce en un programa que trasciende con mucho cualquier iniciativa de las tiranías tradicionales. Si no desemboca en totalitarismo, es porque el régimen es derrocado o se descompone, o bien porque decae el compromiso utópico y el sistema degenera en autoritarismo. También se produce una pérdida de libertad cuando una ideología utópica se hace con el poder en una democracia —como sucedió durante parte del mandato de la administración Bush—, ya que entonces se emplea el poder del Estado para enmascarar las deficiencias del propio proyecto utópico. A menos que se emprenda una iniciativa decidida destinada a invertir esa tendencia, el resultado acaba siendo algún tipo de democracia antiliberal.

Son muchos los criterios que se han apuntado para distinguir el totalitarismo de otras variantes de regímenes represivos. Uno de los elementos característicos más destacados es el nivel de control estatal al que está sometida la sociedad, un control que es un producto derivado del propio proyecto de remodelación de la vida humana. El bolchevismo y el nazismo sirvieron de instrumento para esa clase de proyecto, pero no así el fascismo italiano (pese a que el adjetivo «totalitario» fue empleado por vez primera en Italia durante la era Mussolini). Tampoco estuvieron al servicio de ese fin (pese a su ocasional violencia extrema) los fascismos instaurados en diversos países de la Europa central y del Este entre las dos guerras mundiales. Hay ejemplos sobrados, pues, de regímenes odiosos que no pueden ser calificados de totalitarios. Las teocracias premodernas, por ejemplo, utilizaron el miedo para imponer el cumplimiento de la ortodoxia religiosa, pero no pretendieron remodelar la humanidad en mayor medida de que lo hicieron las tiranías tradicionales. El leninismo y el nazismo sí aspiraban a alcanzar tal transformación. El calificativo de totalitarios aplicado a estos regímenes refleja esa realidad.

El comunismo soviético: una revolución milenarista moderna

> El bolchevismo entendido como fenómeno social no ha de ser considerado un movimiento político corriente, sino una religión.
>
> Bertrand Russell[5]

En las páginas finales de su panfleto «Literatura y revolución», publicado en 1923, León Trotsky ofreció un personal bosquejo de la transformación de la vida humana que él veía próxima. Pero en ese escrito no hacía referencia a cambios en la sociedad, sino a una transformación de la naturaleza humana. Y el cambio que Trotsky preveía pertenecía al ámbito de la biología de la especie humana. En el futuro, escribió,

> hasta la vida puramente fisiológica pasará a estar sujeta a experimentos colectivos. La especie humana, el *Homo sapiens* actualmente congelado, volverá a entrar en un estado de transformación radical y se tratará a sí mismo como objeto de los más complejos métodos de selección artificial y entrenamiento psicofísico. [...] Es difícil predecir el grado de autogobierno que podría alcanzar el hombre del futuro o las cimas a las que podría llevarle su técnica. La construcción social y la autoeducación psicofísica se convertirán en dos aspectos de un mismo proceso cuya forma se verá embellecida por todas las artes (la literatura, el teatro, la pintura, la escultura, la música y la arquitectura). Y esa forma o armazón, en el que se insertarán la construcción cultural y la autoeducación del hombre comunista, desarrollará todos los elementos vitales del arte contemporáneo en grado sumo. El hombre será incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos, más rítmicos y su voz, más musical. Sus modos de vida pasarán a ser dinámicamente dramáticos. El tipo humano medio se elevará hasta alcanzar las cimas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y sobre esas cumbres, otras nuevas se erigirán.[6]

Desde el punto de vista de Trotsky, la historia es un proceso a través del cual la humanidad adquiere el control de sí misma y del mundo. Del mismo modo que el crecimiento del saber humano no conoce límites, tampoco hay restricción alguna al avance humano

en ética y en política. Si hay algún defecto en la naturaleza humana, la ciencia puede subsanarlo. Ése es el verdadero significado de la perfectibilidad en el pensamiento ilustrado radical: no se trata tanto de alcanzar un estado de perfección estática como de materializar la imagen soñada de un potencial humano sin límite. Ese sueño de futuro de Trotsky, en el que se utiliza la ciencia como instrumento de perfeccionamiento de la humanidad, es también expresión de una fantasía moderna recurrente. La fe en la capacidad de la ciencia para liberar a la humanidad de sus limitaciones naturales (y, tal vez, incluso, para brindarle la inmortalidad) prolifera hoy en sectas y cultos como la criogenia, el transhumanismo y el extropianismo, que reconocen su deuda con la Ilustración.[7]

Los bolcheviques aspiraron desde un inicio a crear un nuevo tipo de ser humano. Ellos —a diferencia de los nazis— no entendían esta nueva humanidad en términos raciales, pero sí estaban dispuestos —como los nazis— a emplear la ciencia y la pseudociencia para tratar de conseguir su objetivo. Había que alterar la naturaleza humana para hacer realidad el sueño del «hombre socialista». Ése era un proyecto imposible con los conocimientos científicos de los que se disponía en aquel momento, pero los bolcheviques estaban preparados para usar cualquier método —por inhumano que fuese— y adoptar cualquier teoría —por dudosa que pareciese— que prometiera llevar a cabo la transformación que anhelaban. El régimen soviético se dedicó a acosar a los verdaderos científicos desde principios de la década de 1920. Más tarde, como ya ocurriera en la Alemania nazi, la ciencia fue pervertida y puesta al servicio del terror. A finales de la década de los treinta, ya se estaba utilizando a sujetos humanos —prisioneros de guerra (soldados y diplomáticos) alemanes y japoneses; polacos, coreanos y chinos; prisioneros políticos y «nacionalistas» de toda clase (incluidos los judíos)— para experimentos médicos en la prisión de la Lubianka, en pleno centro de Moscú. Pese a algunos intentos de oposición a ese proceso, la ciencia se convirtió en una parte integral más del Estado totalitario.[8]

De sobra conocido es el papel de Trofim Lisenko (1898-1976). Lisenko difundió una versión de la teoría lamarquista de la evolución —muy distinta de la teoría darwinista aceptada por la mayoría

de los científicos de la época— que postulaba que las características adquiridas se podían heredar. La teoría de Lamarck parecía abrir las puertas al mejoramiento progresivo de la naturaleza humana. Y como, en apariencia, justificaba la posibilidad de que el poder humano se extendiera al mundo natural, el lamarquismo sintonizó bien con el marxismo. Con el apoyo de Stalin, Lisenko fue nombrado director de la Academia Soviética de Ciencias Agrícolas. También se le dio plena libertad en el campo de la agricultura aplicada, donde, según él mismo afirmaba, había descubierto cómo producir nuevas variedades de trigo de alto rendimiento. Los experimentos agrícolas de Lisenko fueron un desastre que agravó aún más la caída en la producción de alimentos que acompañó a la colectivización. Sus disparatadas ideas retrasaron el desarrollo de la biología en la URSS hasta bien entrada la década de 1970, y su influencia se dejó sentir de forma aún más duradera en la China maoísta.

Menos conocida es la obra de Ilia Ivanov, quien, a mediados de los años veinte, recibió del propio Stalin el encargo de cruzar simios con humanos. A Stalin no le interesaba llenar el mundo de réplicas de Aristóteles y Goethe. Lo que él quería era una nueva raza de soldado: «un nuevo ser humano invencible», sumamente resistente al dolor y que apenas necesitara comer o dormir. Ivanov era un criador de caballos que, durante la era zarista, había adquirido fama como pionero en la inseminación artificial de caballos de carreras, pero que, siguiendo las instrucciones de Stalin, había pasado a centrarse en la investigación de los primates. Viajó hasta el África occidental para realizar pruebas de fecundación con chimpancés, y, posteriormente, fundó un instituto de investigación en Georgia, cuna de Stalin, donde varias personas fueron inseminadas con esperma de simio. Se realizaron diversos experimentos sobre el mismo tema, pero, como era de imaginar, todos ellos fracasaron. Ivanov acabó siendo arrestado y condenado a prisión, sentencia que luego le fue conmutada por una orden de exilio en Kazajstán, donde falleció en 1931. Con motivo de su muerte, el psicólogo ruso Iván Pávlov —quien había alcanzado fama mundial gracias a una serie de experimentos de aplicación de métodos de condicionamiento conductual en perros— firmó una necrológica elogiando la vida y la obra de Ivanov.[9]

Las características que Stalin le exigía a ese nuevo ser humano tenían un sentido burdamente práctico. Pero encarnaban a la perfección el proyecto de desarrollo de un tipo superior de ser humano que se repite una y otra vez entre los pensadores de la Ilustración. A veces se ha cuestionado la existencia del llamado «proyecto ilustrado».[10] Es cierto que la Ilustración fue un movimiento heterogéneo y, a menudo, contradictorio. Entre los pensadores ilustrados podemos encontrar una amplia variedad de creencias: ateos y deístas, liberales y antiliberales, comunistas y defensores del libre mercado, igualitaristas y racistas. Buena parte de la historia de la Ilustración está salpicada de encendidas disputas entre doctrinarios rivales. Pero no puede negarse que, con los bolcheviques, accedió al poder una versión radical del pensamiento ilustrado: una versión que pretendía transformar la vida humana de forma irrevocable.

En Rusia siempre habían sido muchos los que habían mirado hacia Europa en busca de una solución que rescatase al país de su atraso. Cuando el gran pensador «contrailustrado» Joseph de Maistre tomó la decisión de ir a vivir a Rusia, declaró que lo hacía porque quería estar entre personas cuyas mentes no hubieran sido «emborronadas por los filósofos». Para su decepción, en San Petersburgo se encontró a una élite que hablaba francés, veneraba a Voltaire y buscaba inspiración en los *philosophes*. Durante todo el siglo XIX, los pensadores rusos continuaron fijándose en Europa. Bakunin, el anarquista; Plejánov, el marxista ortodoxo; Turguéniev, el liberal anglófilo: todos ellos estaban convencidos de que el futuro de Rusia pasaba por su fusión con la civilización universal que veían emerger en Europa. También lo estaban los bolcheviques que crearon el Estado soviético. Cuando proponían convertir a Rusia en un Estado moderno, Lenin y Trotsky hablaban con marcado acento europeo.

Hoy se ha convertido en un tópico afirmar que el gran infortunio de Rusia fue el nulo arraigo de la Ilustración en aquel país. Según este modo de ver las cosas, el régimen soviético fue una versión eslava de «despotismo oriental», y la represión sin precedentes que desplegó fue una herencia evolucionada de la tradicional tiranía moscovita. En Europa, Rusia es vista desde hace tiempo como

una especie de país semiasiático, una percepción afianzada por el famoso diario del marqués de Custine en el que relató sus viajes por Rusia en 1839 y en el que explicaba la predisposición del pueblo ruso al servilismo.[11] Las teorías sobre el despotismo oriental han sido habitualmente empleadas por los autores marxistas durante años para justificar los desastrosos resultados de las ideas de Marx en Rusia y en China. La utilización del despotismo oriental como factor se remonta al propio Marx, quien postuló la existencia de un «modo de producción asiático». Otros académicos marxianos posteriores, como Karl Wittfogel, lo aplicaron a Rusia y a China, y argumentaron que el totalitarismo en estos países era consecuencia de las tradiciones asiáticas.[12]

Nekrich y Heller resumen así esta habitual opinión ortodoxa:

> Los historiadores occidentales establecen una línea de relación directa entre Iván Vasílievich (Iván el Terrible) y Iósif Visariónovich (Stalin), o entre Maliuta Skurátov, jefe de la guardia personal y de la policía secreta de Iván el Terrible, y Yuri Andrópov [...], con lo que muestran que, desde los tiempos de los escitas, Rusia había estado inexorablemente abocada a la Revolución de Octubre y al dominio soviético. Era algo inherente al carácter nacional del pueblo ruso. En ningún otro lugar, piensan estos estudiosos, sería posible algo así.[13]

Es verdad que Rusia nunca estuvo plenamente integrada en Occidente. La Iglesia ortodoxa de Oriente se definió a sí misma por contraposición al cristianismo occidental y en Rusia no hubo ningún proceso análogo a la Reforma o al Renacimiento. Desde el instante mismo de la caída de Constantinopla en poder de los otomanos (en 1453), se fue desarrollando la idea de que Moscú estaba destinada a convertirse en una «tercera Roma» que lideraría el mundo cristiano desde el Este. En el siglo XIX, un influyente grupo de pensadores eslavófilos sostuvieron argumentos similares y sugirieron que la diferencia que separaba a Rusia de Occidente era, en realidad, una virtud. Ellos sostenían, desde una posición de rechazo al individualismo occidental, que las tradiciones populares rusas representaban una forma superior de vida. Esta corriente antioccidental de pensamiento derivó en la creencia de que Rusia tenía re-

servado un papel singular en la historia mundial, creencia que podría haber contribuido al sostenimiento del régimen comunista. Nikolái Berdiáev, un filósofo religioso ruso, creía que el comunismo de su país «es más tradicional de lo que normalmente se piensa: se trata de una transformación y una deformación de la antigua concepción mesiánica de Rusia».[14] No hay duda de que hubo corrientes mesiánicas en el bolchevismo. Anatoli Lunacharski, un bolchevique que fue expulsado del partido por Lenin por su desviación ideológica, pero que posteriormente se convertiría en el ministro soviético de Educación, apreció estos puntos de afinidad en un libro sobre *Religión y socialismo* publicado en 1907, en el que también comentaba cómo las ideas cristianas sobre el día del Juicio Final y el reinado milenario de Cristo habían sido reproducidas en el socialismo.[15] También es cierto que la Revolución inspiró esperanzas apocalípticas en Rusia. En 1918, el poeta simbolista Alexander Blok publicó «Los doce», poema en el que se relata la marcha de doce miembros de la Guardia Roja por las calles de Petrogrado liderados por la figura de Cristo enarbolando una bandera roja. Las formas laica y religiosa del mesianismo no son mutuamente excluyentes (de hecho, unieron sus fuerzas en el seno de la derecha utópica estadounidense, por ejemplo). Durante un tiempo, quizás dio la sensación de que el nuevo régimen soviético era la plasmación de una tradición mesiánica rusa. Pero el mesianismo reaccionario ruso no era un credo expansionista. Veía principalmente a Rusia como un reducto de virtud en medio de un mundo caído. Por lo tanto, este mesianismo antioccidental no fue el que accedió al poder en Rusia con la Revolución de Octubre.

Los bolcheviques querían sobrepasar Occidente haciendo realidad los ideales más radicales de éste. No pretendían emular a las sociedades occidentales existentes (como había intentado el zarismo con cierto éxito en su etapa final). Lenin sólo quería trasplantar a Rusia las instituciones esenciales del capitalismo occidental: la disciplina de trabajo y el sistema fabril. Era un ferviente entusiasta de dos de las más avanzadas técnicas capitalistas: el «taylorismo» (la técnica estadounidense de la llamada «gestión científica») y el «fordismo» (el método estadounidense de producción masiva en las cadenas de montaje). El propio líder bolchevique describía así

su programa: «La combinación del empuje revolucionario ruso con la eficiencia estadounidense es la esencia del leninismo».[16] De manera parecida, Trotsky exigía la «militarización del trabajo»: un sistema laboral en el que la disciplina de la fábrica capitalista fuese llevada a un nivel superior. Pero las metas bolcheviques iban mucho más allá de la mera instauración de la disciplina de trabajo y de las técnicas de producción en masa del capitalismo occidental. Entre las más destacadas estaba la de la realización de la utopía ilustrada que los jacobinos y la Comuna parisina no fueron capaces de lograr. El auténtico infortunio de Rusia no fue que el país no absorbiera la Ilustración, sino que estuviera expuesto a una de las formas más virulentas de ésta.

Contrariamente a lo que indica la información procedente de la mayoría de los historiadores occidentales, pocas son las líneas de continuidad que conectan el zarismo con el bolchevismo. Lenin llegó al poder como resultado de una conjunción de casualidades. Si Rusia se hubiese retirado de la Primera Guerra Mundial, si los alemanes no hubiesen prestado apoyo a Lenin, si el gobierno provisional menchevique de Kerenski hubiese sido más competente o si la intentona de golpe militar contra los mencheviques del general Kornilov en septiembre de 1917 no hubiese fracasado, la revolución bolchevique no habría tenido lugar. El terror practicado por Lenin no puede explicarse aludiendo a las tradiciones rusas ni a las condiciones imperantes en el momento en que el régimen bolchevique accedió al poder. La guerra civil y la intervención militar extranjera crearon un entorno en el que la supervivencia del nuevo régimen estuvo amenazada desde el primer momento, pero el grueso del terror desplegado por ese nuevo gobierno se concentró en combatir la rebelión popular. Se trataba no sólo de mantenerse en el poder, sino también de cambiar y remodelar a Rusia de manera irreversible. Desde los jacobinos de la Francia de finales del siglo XVIII, y en una tradición continuada con la Comuna de París, el terror se ha venido utilizando de ese modo cada vez que una dictadura revolucionaria se ha propuesto alcanzar una serie de objetivos utópicos. Los bolcheviques pretendían conseguir que un proyecto ilustrado que había fracasado en Francia tuviera éxito en Rusia. Su convencimiento de que Rusia tenía que reconvertirse conforme a

un modelo europeo no era ninguna novedad. En lo que sí eran originales era en su creencia de que esa meta precisaba del recurso al terror, algo en lo que se declararon discípulos de los jacobinos. Con independencia de las otras funciones que también cumplía —como la defensa del poder bolchevique frente a la intervención extranjera y la rebelión popular—, el uso del terror por parte de Lenin era consecuencia directa de su compromiso con ese proyecto revolucionario.

Lenin expuso su personal visión de la sociedad que aspiraba a conseguir en su libro *El Estado y la revolución*. Escribió este breve tratado utópico entre agosto y septiembre de 1917, mientras se encontraba en Finlandia, oculto del gobierno provisional ruso, e inicialmente estaba pensado para que apareciera publicado bajo seudónimo. La historia se movió más rápido de lo que él mismo esperaba y, en 1918, aparecieron los primeros ejemplares con su propio nombre (un año después, se publicaría una segunda edición). Lenin atribuyó cierta importancia a aquel libro y ordenó que, si era víctima de un asesinato, fuese publicado a toda costa. Hoy continúa siendo la mejor guía de la que disponemos para entender su imagen del futuro.

Las raíces de *El Estado y la revolución* se hallan profundamente asentadas en el pensamiento de Marx. Recurriendo al concepto de la dictadura del proletariado que el propio Marx había acuñado en una carta en 1852, Lenin citaba la Comuna de París de 1870-1871 como modelo para el gobierno revolucionario de Rusia y del mundo. En el futuro, decía, no habría Estados en el sentido con el que ese concepto se ha entendido en la era moderna. Quedarían abolidos los ejércitos permanentes y las fuerzas de policía. Todos los ciudadanos participarían en el gobierno. Las autoridades públicas no gozarían de privilegio alguno y percibirían el mismo salario que cualquier otro trabajador. Lenin no creía que ese nuevo orden pudiera instaurarse sin lucha. Una reducida minoría se resistiría a él y la supresión de esa oposición era la función principal que tenía encomendada el nuevo Estado. Lenin no dejó lugar a dudas de que el nuevo régimen no tendría nada en común con la democracia burguesa. Como él mismo explicó en una nota publicada en 1920: «El término científico "dictadura" no significa otra cosa que la

autoridad libre de las ataduras de la ley, sin la menor restricción de ninguna normativa, y basada directamente en la fuerza».[17]

En *El Estado y la revolución*, Lenin aseguraba que, en la dictadura del proletariado, no habría necesidad de ejercer coacción sobre las masas, porque el nuevo régimen estaría únicamente al servicio de éstas. Pero, al mismo tiempo, dicha dictadura tendría que actuar implacablemente contra sus enemigos. Lenin no hacía más que repetir una idea que Marx ya había expuesto en su momento. En su discurso ante la Liga de los Comunistas en Londres, en marzo de 1850, Marx y Engels dejaron muy claro que el terror sería una parte integral de la revolución:

> Durante el conflicto e inmediatamente después de terminada la lucha, los obreros deben procurar, ante todo y en cuanto sea posible, contrarrestar los intentos contemporizadores de la burguesía y obligar a los demócratas a llevar a la práctica su actual fraseología terrorista. [...] Los obreros no sólo no deben oponerse a los llamados excesos, a los actos de venganza popular contra individuos odiados o contra edificios públicos que el pueblo sólo puede recordar con odio, sino que deben tolerarlos y asumir la dirección de los mismos.[18]

Pese a que Lenin sostuvo, en la misma línea que Marx, que el terror sólo sería empleado contra los restos del viejo orden, en la práctica éste acabó desatándose especialmente contra los obreros y los campesinos. Esto puede explicarse, en parte, por las circunstancias en las que los bolcheviques tomaron el poder. La Revolución de Octubre fue una consecuencia derivada de la Primera Guerra Mundial y del caos que ésta produjo en Rusia. El nuevo régimen soviético tuvo que hacer frente a varios años de guerra civil que bien pudo haber concluido con una victoria para sus oponentes (a quienes generalmente se conocía como los «blancos»). En tales condiciones, es posible que fuera inevitable algún tipo de gobierno autoritario. Pero dichas circunstancias no explican por sí solas la escala e intensidad de la represión bolchevique, atribuible más bien a un intento de reconstrucción de la sociedad conforme a un modelo inviable.

Desde el primer momento, el Estado soviético practicó secuestros y ejecuciones en masa e instaló campos de concentración, elementos todos ellos inexistentes en el período final de la Rusia zarista. Cuando la revolucionaria socialista Fanny Kaplan hirió a Lenin en un intento de asesinato cometido el 30 de agosto de 1918, la Cheka —la Comisión Extraordinaria ideada por Lenin tras la Revolución de Octubre y fundada en diciembre de 1917— recibió la orden de llevar a cabo una «despiadada campaña de terror masivo». Fueron ejecutadas centenares de personas. También se estableció un sistema de toma y retención de rehenes con el fin de garantizarse la obediencia de ciertos colectivos sospechosos, una innovación que Trotsky, uno de los pioneros del terror de Estado del siglo xx, defendería posteriormente.[19] Fue precisamente Trotsky quien instauró los campos de concentración en junio de 1918, destinados inicialmente a la detención de los combatientes checos hechos prisioneros por el Ejército Rojo y, posteriormente, a la de los oficiales zaristas que se negaban a incorporarse a filas. Pero la represión pronto se extendió a los campesinos, sometidos a requisamientos forzosos de grano. En 1921, la revuelta de unos cuantos miles de marineros en Kronstadt fue reprimida por cerca de cincuenta mil soldados del Ejército Rojo (otra medida también defendida más tarde por Trotsky, fundador de dicho ejército).[20] La mayoría de aquellos marineros dieron con sus huesos en campos de concentración, donde muchos murieron. A partir de 1918, un rosario de revueltas campesinas se extendió por gran parte de Rusia y, entre 1920 y 1921, la guerra civil se transformó en insurgencia agraria. Pero los bolcheviques estaban decididos a aplastar la resistencia campesina. Pueblos enteros fueron deportados al norte de Rusia y, al acabar 1921, aproximadamente el 80 % de las personas retenidas en campos de detención eran agricultores u obreros.[21]

Habitualmente se cree que el aparato soviético de seguridad fue heredado del ya vigente a finales de la época zarista. No hay duda de que Pedro el Grande empleó el trabajo forzado de los reclusos: ejemplo destacado de ello fue la construcción de San Petersburgo, perdurable símbolo ruso de la modernidad. Pero en vísperas de la revolución, en 1916, sólo había 28.600 presidiarios cumpliendo sentencias de trabajos forzados.[22] La diferencia entre

la magnitud del aparato penal y de seguridad de la Rusia zarista y el posteriormente instaurado por los bolcheviques es enorme. En 1895, la Ojrana (el Departamento de Policía) contaba únicamente con 161 miembros a tiempo completo. Aun incluyendo los agentes destinados en otros departamentos, en octubre de 1916 alcanzaba como mucho los 15.000 efectivos. La Cheka, sin embargo, tenía ya un mínimo de 37.000 agentes en 1919, y en 1921 había superado los 250.000. También resulta apreciable una disparidad similar en cuanto al número de ejecuciones. Durante el período final del zarismo, comprendido entre 1866 y 1917, se ejecutaron un total aproximado de 14.000 sentencias de muerte, mientras que en el período soviético inicial comprendido entre los años 1917 y 1923, la Cheka efectuó 200.000 ejecuciones.[23]

Las técnicas de represión utilizadas por los bolcheviques debían más a la práctica occidental reciente por aquellos años que al pasado zarista. La creación de los campos de concentración obedecía a un modelo colonial europeo. España los utilizó para sofocar a los insurgentes en la Cuba colonial a finales del siglo XIX, como también lo hizo Gran Bretaña en Sudáfrica durante las guerras de los bóeres. Más o menos por las mismas fechas, fueron instalados también en el África del Sudoeste alemana, donde las autoridades teutonas cometieron un genocidio contra la tribu de los herero. (El primer comisionado imperial para el África del Sudoeste alemana fue el padre de Herman Goering. Y tampoco hay que olvidar que dos de los maestros de Joseph Mengele llevaron allí a cabo experimentos con personas de la propia población indígena.[24])

La represión bolchevique de la libertad intelectual tuvo también un carácter muy distinto a cualquier otra que se hubiera practicado con anterioridad en tierras rusas. En el pasado, varios escritores y activistas políticos habían sido enviados al exilio. El escritor radical Alexander Herzen tuvo que buscar refugio en París, Londres e Italia. Lenin pasó algún tiempo en Siberia y vivió buena parte de su vida en Suiza, Alemania, Gran Bretaña y otros países europeos. No obstante, la deportación en masa de intelectuales rusos no dio realmente comienzo hasta después de la toma del poder por parte de los bolcheviques. En otoño de 1922, dos barcos zarparon de Petrogrado con un pasaje compuesto por algunos de los miem-

bros más creativos de la *intelligentsia* rusa (escritores, filósofos, críticos literarios, teólogos, historiadores, etc.) a los que Lenin había seleccionado para su expatriación involuntaria. Arrestados por la policía política (la GPU), estas eminentes figuras rusas fueron deportadas (junto con sus familias) por no estar en sintonía con el nuevo régimen. El episodio pasó casi desapercibido en aquel entonces y apenas fue mencionado durante la Guerra Fría. Los desterrados se afincaron en París, Berlín, Praga y otras ciudades europeas; algunos de ellos —como Nikolái Berdiáev— iniciaron una nueva vida, mientras que otros muchos cayeron en la pobreza y el olvido. Lesley Chamberlain, que ha sido la primera en ofrecer una descripción exhaustiva de aquella deportación en masa, señala que esta desatención «resulta aún más sorprendente si se tiene en cuenta que fue el propio Lenin, líder de los bolcheviques y fundador de la Unión Soviética, quien planeó y organizó la deportación, y quien eligió a muchas de sus víctimas por su nombre». También comenta que, «aun cuando jamás se habrían descrito a sí mismos de ese modo, los desterrados de 1922 fueron los primeros disidentes del totalitarismo soviético».[25] Esa descripción constata el novedoso carácter del régimen de Lenin.

Tampoco los métodos represivos empleados por los bolcheviques eran herencia del zarismo. Eran nuevos y fueron adoptados con el propósito de contribuir al cumplimiento de unas metas utópicas. El papel central del aparato de seguridad en el nuevo Estado soviético era consecuencia indispensable del proyecto de remodelación de la sociedad que éste se había marcado (una aspiración que ninguna tiranía tradicional ha tenido jamás y que los zares desde luego no contemplaban). Hay quien ha señalado certeramente que, «con anterioridad a la aparición del Estado-partido soviético, la historia había ofrecido muy pocos precedentes (por no decir que ninguno) de un sistema milenarista centrado en la seguridad como aquél».[26] Llamar tiranía al Estado soviético supone aplicar una tipología del mundo antiguo a un sistema que era radicalmente moderno.

La opinión occidental coincidió con los bolcheviques en considerar que el régimen soviético constituía un intento de realización de los ideales de la Revolución francesa. No deja de ser revelador

que el comunismo soviético alcanzara la cima de su popularidad en Occidente cuando el terror estaba en su momento más álgido. Tras visitar la Unión Soviética en 1934 —año en el que unos cinco millones de personas murieron en la hambruna de Ucrania—, el intelectual laborista británico Harold Laski declaró: «Nunca en la historia ha alcanzado el hombre tal nivel de perfección como en el régimen soviético». En una línea muy parecida, los renombrados fabianos Sidney y Beatrice Webb publicaron un libro titulado *Soviet Communism: A New Civilisation?*, título del que en posteriores ediciones se suprimió el signo de interrogación. Para estos entusiastas occidentales, el estalinismo suponía el punto máximo del progreso humano. El crítico literario estadounidense Edmund Wilson fue aún más allá. En la Unión Soviética, escribió, «me sentí como si me encontrara en un santuario moral donde la luz nunca cesa de brillar».[27] Los intelectuales progresistas de Occidente jamás albergaron ninguna duda de que la URSS era un régimen entregado a los ideales de la Ilustración. Les habría horrorizado la más nimia insinuación de que el Estado soviético no era más que el despotismo zarista de siempre bajo una nueva apariencia. Sólo cuando se hizo evidente que el sistema soviético había fracasado en el cumplimiento de todos sus objetivos, empezó a explicarse su uso del terror como un legado de la época zarista.

La mayor parte de la opinión occidental vio reflejada en la Unión Soviética estalinista una imagen especular de sus propias fantasías utópicas y proyectó posteriormente esa misma imagen sobre la China maoísta, donde el coste humano del comunismo fue aún mayor. Unos 38 millones de personas perecieron entre 1958 y 1961 con motivo del Gran Salto Adelante. Tal como han escrito Jung Chang y Jon Halliday: «Ésta fue la mayor hambruna del siglo xx y de toda la historia humana de la que se tiene conocimiento. Mao mató deliberadamente de hambre y de extenuación a todos esos millones de personas».[28] Como ya sucediera en la Unión Soviética, los campesinos fueron quienes más sufrieron con una política —ajena a las tradiciones chinas— que pretendía subyugar el entorno natural a los fines humanos. Cerca de cien millones de ellos fueron obligados a trabajar en las obras del sistema de regadío. Desprovistos en muchos casos de herramientas adecuadas, llegaron a

emplear puertas y tablones extraídos de sus casas para construir presas, embalses y canales la mayoría de los cuales se vinieron abajo o fueron abandonados. En una espectacular muestra de espíritu prometeico, los gorriones fueron calificados como una plaga a la que sólo cabía aplicar la exterminación. Los campesinos recibieron entonces orden de agitar palos y escobas para que los pájaros no se posaran en ninguna parte y acabaran cayendo agotados del cielo para darles entonces muerte. El resultado fue una plaga de insectos. Hubo que despachar un mensaje secreto a la embajada soviética en Pekín solicitando el envío a la máxima brevedad de centenares de miles de gorriones del Lejano Oriente soviético.[29]

El coste cultural del régimen maoísta se hizo evidente en la Gran Revolución Proletaria de 1966-1967. Mao, como los bolcheviques, veía en la persistencia del pasado el principal obstáculo para la construcción de un nuevo futuro. De ahí que considerara necesario extirpar de la memoria las antiguas tradiciones de China. El régimen maoísta declaró la guerra a la civilización china. Pero fue precisamente durante esta Revolución Cultural —una histeria de masas diseñada políticamente y con una innegable dimensión milenarista— cuando el régimen alcanzó su cota máxima de popularidad en Occidente. Como en el caso del estalinismo, la opinión occidental creía que el régimen de Mao estaba dedicado a un ideal ilustrado de emancipación universal: el terror era una fase necesaria en la conversión de una tiranía asiática a los ideales occidentales de la libertad y el progreso. Y también como en el caso del estalinismo, sólo cuando se hizo imposible negar sus catastróficos resultados, se empezó a condenar el comunismo chino definiéndolo como una forma de despotismo oriental. Así, en lugar de ser considerados el resultado de la aplicación fallida de una ideología occidental moderna en aquel país, los crímenes del régimen maoísta en China podían ser tranquilamente vistos como vestigios de una barbarie pasada. Y cuando China abandonó el maoísmo, la opinión occidental interpretó ese rechazo como el inicio de un proceso de occidentalización, cuando, en realidad (como en el caso de la caída del sistema soviético), se trataba justamente de lo contrario. La China posmaoísta rechazó una ideología occidental no para adoptar otra en su lugar, sino para seguir una senda de desarrollo que

apenas debía nada a ningún modelo occidental. Ante los cada vez más graves problemas ecológicos de China y la desarticulación social que han acompañado a la eliminación progresiva del llamado «cuenco de arroz de hierro» (modelo que garantizaba un empleo vitalicio y servicios sociales básicos para la mayor parte de la población), el resultado final de dicha senda sigue siendo incierto, pero lo que sí está claro es que los tiempos durante los que China se esforzó por poner en práctica una ideología occidental son ya cosa del pasado.

Allí donde ha accedido al poder, el comunismo ha supuesto una ruptura radical con el pasado. El período final del zarismo tenía mucho más en común con la Prusia del *fin de siècle* que con el sistema soviético.[30] El período final del zarismo tuvo puntos oscuros —fue un momento en el que proliferaron los pogromos, por ejemplo—, pero, contemplado en conjunto, resistiría muy bien la comparación con muchos países del mundo actual y fue sensiblemente menos represivo que el régimen soviético. En su uso del terror como instrumento de ingeniería social, los bolcheviques eran continuadores conscientes de la tradición jacobina. Y si los jacobinos habían liquidado los vestigios del Antiguo Régimen, se hacía igualmente necesario eliminar los residuos de reacción que todavía podían encontrarse en todos los sectores de la sociedad rusa. En palabras de Nekrich y Heller: «Lenin estaba obsesionado con dos precedentes históricos: en primer lugar, el de los jacobinos, que fueron derrotados porque no guillotinaron a suficientes personas, y en segundo lugar, el de la Comuna de París, que fue derrotada porque sus líderes no fusilaron a suficientes personas».[31]

La seguridad de la revolución exigía medidas activas contra los vestigios humanos del pasado. Uno de los primeros actos del régimen, anunciado en enero de 1918, fue la creación de una nueva categoría de «personas privadas de garantías» a las que aquél podía negar toda clase de derechos, incluido el derecho a la comida. Unos cinco millones de personas fueron incluidas en dicha categoría y sometidas a un sistema de racionamiento basado en la clase social creado en el transcurso de ese mismo año. Ése fue el contexto (con categorías enteras de personas privadas de sus derechos) en el que se produjo el Gran Terror. Como bien ha señalado Kołakows-

ki, autor de un estudio insuperable sobre el ascenso y la caída del marxismo, «el estalinismo fue la continuación natural y obvia del sistema de gobierno fundado por Lenin y Trotsky».[32] Los millones de muertes que acompañaron a las políticas de colectivización agraria de Stalin superaron con mucho todas las previsiones posibles de Lenin, pero fueron consecuencia de las políticas que éste había puesto en marcha. Y, a su vez, las políticas de Lenin fueron intentos sinceros de llevar a la práctica el comunismo marxiano.

Pese a que Marx repudiaba el pensamiento utópico, su visión del comunismo es, en sí, enteramente utópica. Como he señalado en el capítulo anterior, nadie puede llegar jamás a saber lo suficiente como para planificar el curso de una economía avanzada. Pero el carácter utópico del ideal de Marx no estriba únicamente en el nivel de conocimientos imposible que exige de los planificadores, sino que se evidencia, con mayor fuerza aún, en el choque entre el ideal de armonía y la diversidad real de los valores humanos. La planificación centralizada conlleva una enorme concentración de poder, sin ninguna clase de freno o control institucional (como Lenin dejó muy claro en su definición «científica» de la dictadura del proletariado). Es inevitable que un sistema de gobierno arbitrario como éste encuentre resistencias. Los valores del régimen no coincidirán con los de todo el mundo, ni siquiera con los de la mayoría de la población. Las personas, en su mayor parte, continuarán apegadas a instituciones —como la religión, la nacionalidad o la familia— que para el régimen son atavismos del pasado. Otras valorarán especialmente ciertas actividades —como la contemplación estética o el amor romántico— que no realizan contribución alguna a la reconstrucción social. Entre los que se resistan activamente al nuevo régimen y los que —como el doctor Zhivago de la novela de Borís Pasternak— insistan en seguir su propio camino, serán muchos los que no compartan la visión que ese régimen tiene de la vida buena. Aunque toda utopía afirma encarnar la mejor vida posible para el conjunto de la humanidad, en el fondo, nunca deja de ser otra cosa que un ideal entre los muchos existentes. Puede que una sociedad sin propiedad privada y sin dinero les resulte idílica a algunas personas, pero siempre habrá otras para las que ésa sea una perspectiva poco menos que infernal. A algunos

puede parecerles obvio que el mundo mejoraría si estuviese regido por el altruismo, mientras que a otros esa posibilidad les resulta insufriblemente insípida. Todas las sociedades contienen ideales divergentes de vida. Cuando un régimen utópico choca contra esa realidad, el único resultado posible es la represión o la derrota. El utopismo no *causa* totalitarismo —para que se implante un régimen totalitario es necesaria la intervención de otros muchos factores—, pero el totalitarismo es una consecuencia inevitable cuando, a través del uso del poder estatal, se persigue sistemáticamente el sueño de una vida carente de conflictos.

Los bolcheviques practicaron lo que Karl Popper calificó de ingeniería social utópica, con la que se pretende reconstruir la sociedad modificando todo el conjunto de ésta al mismo tiempo.[33] Para el ingeniero social utópico, no basta con reformar fragmentadamente las instituciones. La sociedad existente en el momento presente no tiene redención posible. Debe ser destruida para dar paso a una nueva forma de vida. Una de las dificultades de la ingeniería social utópica es que no contiene ningún método de corrección de errores. La teoría que guía la construcción de la utopía se considera infalible; cualquier desviación con respecto a ella es tratada como un error o una traición. Siempre hay lugar para las retiradas tácticas y las variaciones de rumbo (como cuando Lenin abandonó el «comunismo de guerra» en 1921 y adoptó la Nueva Política Económica que permitía que los agricultores se quedaran con su propio grano), pero el modelo utópico está más allá de toda crítica. Sin embargo, dada la falibilidad humana, ese modelo contendrá forzosamente errores, algunos de los cuales pueden ser fatales. El resultado de persistir en el empeño de hacerlo realidad acabará siendo necesariamente una sociedad muy diferente de la inicialmente imaginada. Éste no es un proceso privativo de la Unión Soviética y de otros Estados comunistas. También se ha hecho patente en Irak, donde se intentó una operación de ingeniería utópica casi igual de ambiciosa. Como era de prever, el fracaso de ese proyecto ha acabado atribuyéndose a una deficiente puesta en práctica y a la rebeldía del pueblo iraquí, más que a los defectos del proyecto en sí.

Como sostuvo el propio Popper, es irracional destruir un orden social existente por un ideal. En lo que erro Popper fue en suponer

que, demostrando la irracionalidad del utopismo, éste quedaba definitivamente descartado. Diseccionar los errores de la teoría marxiana en la que se fundamentó *El Estado y la revolución* de Lenin puede ser muy útil, pero la mentalidad utópica no se nutre de teorías sociales falsables. Se alimenta, más bien, de mitos imposibles de refutar. Para Lenin y para Trotsky, el terror constituía un modo de rehacer la sociedad y de dar forma a un nuevo tipo de ser humano. La meta del nuevo régimen soviético era un mundo en el que la humanidad prosperaría como nunca antes, y, para alcanzar ese fin, estaba dispuesto a sacrificar millones de vidas humanas. Los bolcheviques creían que el nuevo mundo sólo llegaría a hacerse realidad tras la destrucción del viejo.

Rusia experimentó bajo el dominio soviético algo parecido a un apocalipsis. Pese a que no hubo un solo aspecto de la vida que quedase intacto, el cambio más completo se produjo en los campos de concentración. Varlam Shalámov, que pasó diecisiete años de trabajos forzados en las minas de Kolimá —un sector del Gulag que, en su momento de máxima expansión, llegó a cubrir la décima parte del territorio soviético y en el que, al año, morían cerca de un tercio de los reclusos—, describió los hechos que siguieron a la llegada a aquel campo de máquinas excavadoras donadas con acuerdo al programa Préstamo y Alquiler firmado con Estados Unidos. Aunque habían sido enviadas para que ayudaran en la guerra contra el nazismo, las excavadoras se utilizaron para deshacerse de los miles de cadáveres congelados que aparecieron tras destaparse varias fosas comunes que databan de un período anterior de la vida en aquel campo:

> Aquellas tumbas, fosas de piedra de enormes dimensiones, estaban llenas de cadáveres hasta los topes. Los cuerpos no se habían descompuesto; eran esqueletos desnudos recubiertos de una piel estirada, sucia y rasguñada, carcomida por los piojos.
>
> El norte se había resistido con todas sus fuerzas a aquella obra del hombre y no había admitido a los cadáveres en sus entrañas. Derrotada, humillada y aislada, la piedra prometió no olvidar nada y aguardar y preservar su secreto. Los rigurosos inviernos, los cálidos veranos, los vientos, los seis años de lluvias... nada de aquello había arrancado a los muertos de la piedra. La tierra se abrió y dejó

> al desnudo sus almacenes subterráneos, que no sólo guardaban oro, plomo, tungsteno y uranio, sino también cuerpos humanos incorruptos.
>
> Aquellos cuerpos humanos descendían la pendiente, tal vez en un intento de erguirse.[34]

Pese a tener consecuencias apocalípticas, la revolución bolchevique no preludió el ansiado Milenio. Decenas de millones de personas murieron para nada. Ni siquiera hoy puede saberse con certeza el número de muertos que provocó la colectivización forzosa, pero Stalin alardeó ante Churchill de que habían alcanzado los diez millones. Robert Conquest ha calculado que el número total de personas muertas en el Gran Terror vendría a ser, aproximadamente, el doble de esa cifra (una estimación que, probablemente, resulta bastante precisa).[35] El precio en forma de vidas rotas fue incalculablemente superior. La tierra misma padeció las cicatrices en forma de desiertos creados por el hombre y de lagos y ríos muertos o agonizantes. La Unión Soviética estalinista se convirtió en escenario de los mayores desastres ecológicos inducidos por los seres humanos (sólo superados, posiblemente, por los de la China maoísta).[36]

La Unión Soviética sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial, en la que su pueblo contribuyó decisivamente a derrotar al nazismo. En el período inmediatamente posterior a la guerra, hubo quienes pronosticaron un deshielo en el sistema estalinista. Pero lo cierto es que millones de personas que habían combatido heroicamente acabaron en el Gulag. Durante los años de la Guerra Fría, hubo varios intentos de liberalización, incluido el ataque de Kruschev contra el «culto a la personalidad» de Stalin en el congreso del partido de 1956; pero cuando Mijaíl Gorbachov trató de impulsar una iniciativa sistemática de renovación de la Unión Soviética, ésta se vino abajo. Para entonces, del sistema soviético no quedaba más que un caparazón vacío sostenido por la corrupción y la inercia, y aunque mantenía la paz a lo largo y ancho de sus extensos territorios y proporcionaba a sus ciudadanos una seguridad que éstos perderían más tarde, gozaba de una exigua legitimidad popular. Ni siquiera la élite soviética se mostraba particularmente dispuesta a defender el sistema. Cuando el ingenuo intento de reforma em-

prendido por Gorbachov desencadenó la caída de aquel Estado fundado sobre el terror, éste se descompuso sin violencia en una debacle sin precedentes en la historia. En el caos que siguió, no se apreció atisbo alguno de aquella nueva humanidad para cuya creación se había instaurado el régimen soviético. La vida humana había sido transformada, sí, pero siguiendo un proceso que tenía más en común con el descrito en *La metamorfosis* de Kafka que con ninguno de los que pudieran haber soñado Marx, Lenin o Trotsky.

El nazismo y la Ilustración

> Hitler y el Tercer Reich fueron la consumación grotesca y aberrante de una era que creyó como ninguna en el progreso y que estaba convencida de que se estaba logrando.
>
> Lewis Namier[37]

El nazismo, como el bolchevismo, fue un fenómeno europeo. Esto es algo que tal vez resulte obvio, pero su corolario (que los orígenes del nazismo se encuentran en la propia civilización occidental) sigue topando con una fuerte oposición. Los nazis no venían de ningún país lejano. Aunque se desarrollaron en medio del caos de los años de entreguerras, les impulsaban creencias que habían estado en circulación en Europa desde hacía muchos siglos. Los crímenes del nazismo tampoco pueden explicarse (como se ha intentado con los del comunismo) como productos del atraso: emanaron de algunas de las tradiciones más amadas y respetadas de Europa, y llevaron a la práctica algunas de las ideas más avanzadas de ese continente.

La Ilustración desempeñó un papel crucial en el desarrollo del nazismo. El nazismo suele ser presentado como un movimiento que se oponía a la Ilustración y es cierto que muchos nazis se consideraban enemigos de ésta. Afirmaban haber aprendido lecciones diversas de un cúmulo de pensadores que pertenecían a un movimiento que Isaiah Berlin bautizó como la Contrailustración: un grupo variopinto que incluía a reaccionarios como Joseph de Maistre y a románticos como J. G. Herder.[38] Los ideólogos nazis selec-

cionaron de éstos y otros pensadores «contrailustrados» aquello que les pareció útil, pero también lo hicieron con la obra de los autores ilustrados. En ambos casos, tuvieron la habilidad de sacar provecho de unas poderosas corrientes de pensamiento antiliberal. Argumentar, como hicieron algunos miembros de la neomarxista Escuela de Frankfurt, que el nazismo fue una evolución lógica del pensamiento ilustrado, es una exageración, pero no está ni mucho menos exento de una parte de verdad.[39]

En el mundo académico, hoy es un tópico afirmar que los nazis eran unos románticos extremos que exaltaban la emoción sobre la razón. Sin embargo, concebir el nazismo como una versión hiperbólica del romanticismo equivale a pecar, como mínimo, de excesivo simplismo. En lo que los nazis estaban en deuda con los románticos era en una creencia compartida también por muchos pensadores de la Ilustración: la idea de que la sociedad había sido antaño un todo orgánico y podría volver a serlo en el futuro. Los pensadores románticos tenían ideas distintas a propósito de dónde situar esa sociedad orgánica: unos apuntaban a la cristiandad medieval, otros a la antigua Grecia y algunos, incluso, a países remotos de los que no conocían nada en absoluto. Siempre que creían haberla encontrado, su imagen de la sociedad en cuestión demostraba ser una quimera. Ninguna sociedad ha formado nunca un conjunto armonioso y la propia idea de comunidad orgánica, poco tolerante con el conflicto y la diversidad, se presta fácilmente a ser utilizada contra las minorías. Existe una conexión evidente entre el nacionalismo integral de esa clase romántica y el nazismo. Aunque los nazis ensalzaban el conflicto, creían que el *Volk* —el pueblo— constituía un todo sin discontinuidades que sólo perdía su unidad cuando era corrompido por minorías extranjeras. Los pueblos del mundo no eran iguales y la jerarquía que debía imperar entre ellos sólo podía garantizarse por la fuerza. Pero dentro del *Volk* alemán reinaría la armonía perfecta.[40]

En cualquier caso, la idea de que la sociedad debe formar un conjunto orgánico dista mucho de ser exclusivamente romántica. La fantasía de una comunidad sin fisuras es tan característica del pensamiento ilustrado como del contrailustrado. Como Fichte y otros pensadores alemanes de la derecha nacionalista, Marx condenaba el

comercio y menospreciaba el individualismo. Al igual que los románticos, condenaba la división del trabajo por considerarla inhumana. Y, como ellos, miró hacia el pasado más remoto en busca de una sociedad en la que la humanidad no estuviera alienada ni reprimida. La halló en un prehistórico estado de «comunismo primitivo», que él creía que había sido universal (aunque nunca se haya encontrado rastro alguno de él). Marx fomentó el mito de la comunidad orgánica en no menor medida que los pensadores de la Contrailustración.

Del mismo modo que los pensadores ilustrados compartían algunas de las peores ideas de la Contrailustración, también ésta contenía muchos conceptos discordes con la ideología nazi. Pensemos, si no, en Herder y De Maistre. Tanto el uno como el otro rechazaban el proyecto de la Ilustración, pero ninguno era un «protonazi» en sentido alguno. Herder no aceptó jamás ningún tipo de jerarquía entre culturas o razas (cosa que, por cierto, sí hicieron algunos destacados autores ilustrados), sino todo lo contrario: él proclamaba la existencia de múltiples culturas, cada una de ellas única a su modo, imposibles de clasificar conforme a una sola escala de valores. A De Maistre, por su parte, le habría horrorizado el ateísmo de los nazis y las doctrinas de superioridad racial de éstos. En los puntos más importantes, la ideología nazi y el pensamiento de la Contrailustración eran opuestos.

También es posible hallar cierta conexión entre la ideología nazi y Nietzsche, pero el Nietzsche que ejercía de pensador ilustrado. La genealogía que remonta el nazismo a Nietzsche es sospechosa, aunque sólo sea porque fue potenciada por su propia hermana nazi, Elizabeth Forster-Nietzsche (1846-1935), que se había encargado de cuidar del filósofo en los años finales de la vida de éste y a cuyo funeral asistió el propio Hitler. Pese a todo, existen ciertos puntos afines, pero éstos se encuentran en aquellas áreas en las que Nietzsche se aproximaba más a la Ilustración. Nietzsche fue durante toda su vida un gran admirador de Voltaire —el célebre racionalista ilustrado— y, como él, despreciaba la exaltación rousseauniana de la emoción sobre la razón. Y es que, aunque el estereotipo popular presenta a Nietzsche como a un romántico, fue, en realidad, un pensador que adoptó una versión radical de la Ilustración y la llevó hasta sus conclusiones extremas.[41]

A diferencia de su ídolo intelectual inicial, Arthur Schopenhauer, que dio la espalda al cristianismo y articuló una devastadora crítica del humanismo moderno, Nietzsche no escapó jamás a la cosmovisión cristiano-humanista contra la que cargó. Su idea misma del superhombre muestra hasta qué punto trató de construir un nuevo mito redentor que diera sentido a la historia como habían hecho otros pensadores de la Ilustración. Pero como ya comentara Karl Kraus, ingenioso vienés del *fin de siècle*, «el superhombre es un ideal prematuro, porque presupone la existencia del hombre».[42] La idea del *Übermensch* constituye una versión exagerada de humanismo moderno y evidencia lo que Nietzsche tenía en común, no sólo con los nazis, sino también con Lenin y Trotsky.

Los vínculos entre los valores liberales y la Ilustración que tantas personas se afanan actualmente en poner de relieve son más tenues de lo que creen. Voltaire es, quizás, el pensador ilustrado más paradigmático.[43] Pero, para él, el Estado liberal sólo era una más de las posibles vías de materialización del progreso humano; él pensaba, por ejemplo, que había muchas circunstancias en las que un despotismo ilustrado resultaba más eficaz. Para Voltaire, como para otros muchos pensadores de la Ilustración, los valores liberales son útiles si promueven el progreso, pero resultan irrelevantes u obstructores cuando no lo favorecen. Obviamente, existen muchas concepciones distintas del progreso. Entre los pensadores ilustrados de izquierda, la sociedad liberal era considerada un valioso estadio en la evolución hacia una fase superior del desarrollo humano, mientras que entre los pensadores ilustrados de derecha, era vista como un estado de caos que, en el mejor de los casos, podía servir como punto de transición de un orden social a otro. Marx concebía el progreso en términos aplicables a la humanidad en su conjunto; para los pensadores ilustrados abonados al llamado «racismo científico», el progreso excluía a la mayor parte de los miembros de la especie. Pero tanto para los unos como para los otros, los valores liberales estaban condenados a acabar en la papelera.

Los positivistas franceses fueron unos de los más influyentes pensadores de la Ilustración y eran antiliberales convencidos.[44] Los fundadores del positivismo, Henri de Saint-Simon y Auguste Comte, anhelaban una sociedad análoga a la que (según ellos imagina-

ban) existía en la Edad Media, pero basada en la ciencia y no en la religión revelada. Saint-Simon y Comte entendían la historia como un proceso en el que la humanidad iba atravesando sucesivos estadíos: del religioso al metafísico y de éste al científico (o «positivo»). A lo largo de este proceso, se iban sucediendo las fases «orgánicas» y las «críticas»: es decir, momentos en los que existían unas sociedades bien ordenadas y otros en los que la sociedad se hallaba en una situación de caos y desorganización. La era liberal pertenecía a esta segunda categoría, según ellos. Saint-Simon y Comte fueron implacablemente hostiles al liberalismo y transmitieron ese ánimo a generaciones posteriores de pensadores radicales de derecha y de izquierda. La sociedad del futuro sería tecnocrática y jerárquica, y estaría unida por una nueva religión: la «religión de la humanidad», en la que la especie humana sería venerada como el auténtico ser supremo.

Quizás parezca que los positivistas se desviaban de la corriente principal del pensamiento ilustrado, entre otras cosas, por ejemplo, por la admiración que sentían por la Iglesia medieval.[45] Pero lo que admiraban de la Iglesia no era la fe que encarnaba, sino su poder para unificar a la sociedad, algo que la religión de la humanidad pretendió emular (sin éxito). Ellos creían que el aumento del conocimiento era la fuerza motriz del progreso ético y político, y ensalzaban la ciencia y la tecnología por su capacidad para ampliar el poder humano. Rechazaban las religiones tradicionales y fundaron un culto humanista a la razón. Aquél no era más que el credo de los *philosophes* del siglo XVIII reformulado para el siglo XIX. Si los positivistas se distinguieron por algo no fue por su actitud hacia la religión (a fin de cuentas, muchos sabios ilustrados —Voltaire incluido— abrigaron la absurda ilusión de crear una «religión racional»), sino por su creencia en que, a medida que avanzase el conocimiento humano, iría desapareciendo el conflicto social. La ciencia revelaría los auténticos fines de la acción humana y descubriríamos la existencia de una auténtica armonía entre todos ellos (aunque la razón de esto último nunca se nos explicó). Esa idea utópica arquetípica expresada en un formato moderno tuvo una inmensa influencia. En el siglo XIX, inspiró a Marx cuando predijo que, en el comunismo, el gobierno de los hombres sería sustituido por la ad-

ministración de las cosas. También Herbert Spencer estaba imbuido de ella cuando soñó una sociedad futura basada en el industrialismo del *laissez faire*. Y en una versión posterior, sirvió igualmente de modelo para Hayek y su ilusorio orden social espontáneo creado por el libre mercado.

A principios del siglo XX, las ideas positivistas fueron adoptadas por la extrema derecha. Charles Maurras, el ideólogo antisemita del régimen de Vichy, fue admirador de Comte durante toda su vida. Los positivistas estaban empeñados en desarrollar una ciencia de la sociedad e inventaron el término «sociología», pero insistieron mucho en que dicha ciencia debía basarse en la fisiología humana. Como muchos pensadores ilustrados de la época, Comte era un adepto de la frenología (pseudociencia del siglo XIX que afirmaba ser capaz de determinar las facultades mentales y morales de las personas, así como la tendencia a la delincuencia de éstas, mediante el estudio de la forma de sus cráneos) y estaba convencido de que las características fisiológicas podían explicar gran parte del comportamiento humano. También opinaba así el fundador de la psicología moderna, Francis Galton, que era un firme partidario de la eugenesia positiva. Cesare Lombroso propuso ideas similares en criminología y desarrolló la pseudociencia de la «craneometría», que, basándose en los contornos craneales y faciales de los individuos, ayudaba a los tribunales en sus deliberaciones sobre la culpabilidad o la inocencia de los acusados. Entre esto y la «ciencia racial» nazi no quedaba ya tanto trecho por recorrer.

Las teorías sobre una supuesta desigualdad humana natural no han de entenderse como anomalías excepcionales en la tradición occidental. La creencia de que, en un sentido general (aunque no específicamente racista), los seres humanos se hallan divididos en grupos diferenciados y dotados de desiguales habilidades innatas se remonta incluso a Aristóteles, quien defendió la esclavitud sobre la base de que algunas personas han nacido para ser esclavas. Para Aristóteles, la jerarquía social no era producto del poder y la convención, como argumentaban los sofistas de la antigua Grecia. Según él, todo ser viviente tenía una finalidad natural que dictaba lo que en él debía florecer. El fin natural de la humanidad era la indagación filosófica, pero sólo un reducido número de seres huma-

nos —griegos, propietarios y de sexo masculino— estaban hechos para tal actividad, mientras que la inmensa mayoría de las personas —mujeres, esclavos y bárbaros— sólo florecerían como instrumentos de aquellas otras. La mejor vida estaba reservada a los pocos; el resto eran «herramientas vivas».

Pero si la creencia en una desigualdad humana innata se remonta a la filosofía griega clásica, no es menos cierto que dicha idea renació con fuerza en la Ilustración, momento en el que empezó a adquirir algunas características propias del racismo. John Locke fue un cristiano dedicado a la idea de que los seres humanos han sido creados iguales, pero también dedicó gran parte de sus energías intelectuales a justificar la confiscación de las tierras de los pueblos indígenas en América. Según ha escrito Richard Popkin,

> Locke, que fue uno de los arquitectos de la política colonial inglesa (redactó, por ejemplo, la Constitución de las dos Carolinas), creía que los indios y los africanos eran incapaces de aplicar su trabajo al terreno y mezclarlo con él. Como consecuencia, carecían del derecho a la propiedad. Habían perdido su libertad «por haber cometido alguna infamia que merecía la muerte» (enfrentarse a los europeos) y, por consiguiente, podían ser convertidos en esclavos.[46]

Diversos nombres ilustres mostraron explícitamente su creencia en la existencia de una desigualdad natural; algunos de ellos llegaron incluso a afirmar que la humanidad comprendía, en realidad, varias especies distintas. Voltaire suscribió una versión laica de la teoría del preadanismo —sugerida originariamente por algunos teólogos cristianos—, según la cual los judíos eran preadanitas: vestigios de una especie más antigua, que ya existía cuando Adán fue creado. Pero fue Immanuel Kant —otra figura suprema de la Ilustración superada únicamente por la de Voltaire, aunque, a diferencia de éste, él sí era un gran filósofo— quien, más que ningún otro pensador, dotó de legitimidad intelectual al concepto de raza. Kant estaba en primera fila de la ciencia de la antropología, que surgía por aquella época en Europa, y sostenía que entre las razas existían diferencias innatas. Así, del mismo modo que juzgaba que los blancos disponían de todos los atributos necesarios para el progreso ha-

cia la perfección, caracterizaba a los africanos como individuos predispuestos para la esclavitud. En sus observaciones sobre *Lo bello y lo sublime* (1764), señaló que «los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante».[47] Los asiáticos, por su parte, eran, a su juicio, civilizados aunque estáticos, una opinión refrendada por John Stuart Mill cuando, en *Sobre la libertad* (1859), se refirió a China calificándola de civilización estancada y sentenciando que «están inmovilizados, y lo han estado durante tantos miles de años que, si alguna vez mejoran, sólo podrá ser por la intervención de extranjeros».[48] Mill se hacía eco con esas palabras de la visión que de la India tenía su padre, James Mill, quien en su *History of British India*, indicó que los habitantes de aquel subcontinente sólo podrían alcanzar el progreso si abandonaban sus lenguas y sus religiones. Parecido panorama de aquel país fue el expuesto por Marx, quien defendió el gobierno colonial como medio de superación del letargo de la vida rural. Pero tanto si las discapacidades de otros pueblos eran innatas (como se creía en el caso de los africanos) como si eran atribuidas al atraso cultural (como se suponía en el de los asiáticos), lo cierto es que el remedio que aplicar era siempre el mismo: todos tenían que ser convertidos en europeos (y a la fuerza, si era necesario).

Éstas son ideas que se encuentran en muchos pensadores ilustrados. Es habitual comentar a modo de excusa que ellos no dejaban de ser hijos de su tiempo, pero ésa es una defensa que difícilmente puede resultar convincente. Estos pensadores de la Ilustración no sólo expresaban los prejuicios de su época (un defecto que podría ser incluso perdonable si no fuera porque a menudo afirmaban ser más sabios que sus coetáneos), sino que también reclamaban para sí la autoridad de la razón. Con anterioridad a la Ilustración, las actitudes racistas rara vez habían aspirado a alcanzar la dignidad de teorías. Ni siquiera Aristóteles, que defendió la esclavitud y la subordinación de las mujeres como elementos propios del orden natural, llegó a desarrollar una teoría que postulara que la humanidad se componía de grupos raciales distintos y desiguales. Puede que los prejuicios raciales sean inmemoriales, pero el racismo es un producto de la Ilustración.

Muchos de quienes se abonaron a la creencia en la desigualdad

racial estaban convencidos de que la reforma social podría compensar las desventajas innatas de las razas inferiores. En última instancia, todos los seres humanos podrían participar en la civilización universal del futuro, pero sólo si renunciaban a sus modos de vida propios y adoptaban los usos y costumbres de Europa. Era ésta, pues, «una forma de racismo liberal que convertía lo mejor de la experiencia europea en modelo para todo el mundo y que concebía como ideal final de perfección de la humanidad».[49] El racismo liberal dejaba abierta la posibilidad de la destrucción forzosa de otras culturas e, incluso, la del genocidio si todo lo demás fallaba. Si alguna cultura se resistía, pasaba automáticamente a convertirse en un obstáculo para la futura civilización universal y, por consiguiente, para el progreso, por lo que era susceptible de eliminación. Cuando H. G. Wells se preguntó qué depararía el destino a un Estado mundial formado por «hordas de personas negras, amarillas y de tez oscura que no atienden a las necesidades de la eficiencia», su respuesta fue contundente: «Bueno, el mundo no es una institución de caridad, así que entiendo que tendrán que marcharse. La evolución y el sentido del mundo apuntan, según yo lo entiendo, a que tengan que irse».[50] Entre los pensadores progresistas de la época, esta clase de ideas eran habituales. Lo especial del racismo ilustrado fue el sello de aprobación con el que lo bendijeron la ciencia y la civilización. El asesinato en masa pudo así justificarse invocando la noción pseudodarwiniana de la supervivencia de los más aptos, y la destrucción de pueblos enteros pudo ser aceptada sin problemas como parte del avance de la especie.

Las políticas nazis de exterminio no surgieron de la nada. Se basaron en poderosas corrientes de la Ilustración y utilizaron como modelo políticas que ya habían funcionado en otros países, incluida la principal democracia liberal del mundo. En Estados Unidos, estaban en marcha diversos programas de esterilización de personas consideradas no aptas. Hitler admiraba esos programas, como también admiraba el trato genocida que los estadounidenses habían dispensado a los pueblos indígenas: «A menudo elogiaba ante su círculo de allegados la eficiencia con la que (a través del hambre y del combate desigual) Estados Unidos había llevado a cabo el exterminio de aquellos "salvajes pieles rojas", a quienes el cautiverio

no podía domesticar».[51] El líder nazi no era el único que pensaba así. De hecho, las ideas sobre la «higiene racial» no eran ni mucho menos exclusivas de la extrema derecha. Existía una fe generalizada en la eugenesia positiva como medio de contribución al progreso. Como ha explicado Richard Evans:

> Al ver que Hitler les ofrecía una oportunidad única de llevar sus ideas a la práctica, los más destacados higienistas raciales empezaron a ajustar sus doctrinas a las de los nazis en aquellos ámbitos en los que no habían concordado hasta entonces. Una considerable mayoría de ellos había mantenido lazos estrechos con las ideas y las organizaciones políticas de la izquierda, por lo que no pudieron ingresar en la Sociedad de Higiene Racial. [...] Aun así, en una carta personal enviada a Hitler en abril de 1933, Alfred Ploetz, auténtico espíritu impulsor del movimiento eugenésico de los últimos cuarenta años, le explicó que, habiendo superado ya los setenta años de edad, era demasiado viejo para adquirir un papel destacado en la aplicación práctica de los principios de la higiene racial en el nuevo Reich, pero que, de todos modos, daba su apoyo a las políticas del canciller del Reich.[52]

Fueron muchos los que compartieron la creencia nazi en la «ciencia racial». Los nazis destacaron principalmente por el carácter extremo de sus aspiraciones. Querían una revisión de la sociedad que destruyera los valores tradicionales. Cualesquiera que fueran las esperanzas que los grupos conservadores que inicialmente apoyaron a Hitler habían depositado en él, lo cierto es que el nazismo nunca pretendió la restauración de un orden social tradicional. Los intelectuales europeos derrotistas que lo vieron como un movimiento revolucionario —entre los que se encontraba Pierre Drieu La Rochelle, colaboracionista francés que alababa lo que los nazis tenían en común con los jacobinos—[53] no iban tan errados. Los nazis deseaban instaurar una revolución permanente en la que distintos grupos sociales y poderes del Estado compitieran entre sí en una parodia de la selección natural. Pero las metas nazis —al igual que las de los bolcheviques— iban más allá de las transformaciones políticas. Entre ellas se incluía también el uso de la ciencia para producir una mutación de la especie.

Los 80.000 internos de hospitales mentales asesinados en cámaras de gas murieron en nombre de la ciencia. Los miles de homosexuales varones que acabaron recluidos en campos de concentración (donde aproximadamente la mitad de ellos perecieron)[54] fueron clasificados como degenerados incorregibles. Hacía tiempo que los «biólogos criminales» habían encuadrado a los 250.000 gitanos que perdieron la vida durante el período nazi dentro de un tipo racial peligroso. La creencia de que los eslavos pertenecían también a un grupo racial inferior permitió a los nazis contemplar sin pestañear la impresionante pérdida de vidas humanas que originaron en Polonia, la Unión Soviética y Yugoslavia.

Ni que decir tiene que la «ciencia racial» allanó el camino para el crimen supremo de los nazis. La teoría que dividía a la humanidad en grupos raciales diferenciados entre los que no debían formarse matrimonios mixtos imprimió el sello de «racionales» a las fantasías sobre la contaminación. La idea de que esos grupos eran desiguales por naturaleza legitimó la esclavización de todas aquellas personas que se consideraba que pertenecían a los escalones inferiores de la jerarquía. Sin la construcción de la raza entendida como una categoría científica, difícilmente habría podido formularse el proyecto de aniquilación de los judíos europeos. El antisemitismo aparece en el mismo momento en que el cristianismo surge como religión diferenciada: los judíos fueron perseguidos desde que Roma se convirtió y abandonó el paganismo, y continuaron siéndolo durante toda la Edad Media cristiana y en fechas posteriores (el antisemitismo medieval fue reintroducido por Lutero en la Reforma). No obstante, pese a las antiguas raíces cristianas del antisemitismo, el proyecto de exterminio de los judíos es netamente moderno. Igual que el Holocausto necesitó de la tecnología y el Estado modernos para su ejecución, también precisó de la existencia previa de la noción moderna de raza para poder ser concebido.

La meta hitleriana de la aniquilación total de los judíos no podría haberse formulado jamás sin contar antes con toda una serie de ideas derivadas de una pseudociencia moderna. Aun así, resultaría imposible explicar el Holocausto aludiendo exclusivamente a su trasfondo ideológico racista. Ningún otro grupo fue seleccionado para ser objeto de ese exterminio absoluto ni de una persecu-

ción tan sistemáticamente intensa. Daba igual que fuesen poetas yidis, médicos, profesores universitarios, maestros jasídicos, científicos, artistas, comerciantes, tenderos, hombres, mujeres o niños: los judíos fueron amenazados y estigmatizados; fueron expulsados de la vida civil y desposeídos de todas sus propiedades; fueron maltratados y asesinados en actos violentos inspirados por el Estado; fueron recluidos en campos de concentración y, finalmente, condenados a una suerte que no ha corrido ningún otro grupo de la humanidad.

Si alguna comparación histórica puede establecerse, es con la atribución de poderes demoníacos a los judíos en la Europa medieval. Como bien ha explicado Norman Cohn, «el ansia de exterminación de los judíos surgió de una superstición casi demonológica».[55] La creencia en los poderes diabólicos de los judíos fue un rasgo destacado de los movimientos milenaristas de masas de la Baja Edad Media. Los judíos aparecían retratados en algunas pinturas como demonios con cuernos de cabra y la propia Iglesia trató de obligarlos a llevar unos cuernos que adornasen sus sombreros. Satán era caracterizado con rasgos considerados típicamente judíos y era descrito a menudo como «el padre de los judíos». Se creía que las sinagogas eran lugares en los que se rendía culto al demonio, transfigurado en gato o sapo. Los judíos eran considerados unos agentes del diablo que tenían por objetivo la destrucción de la cristiandad e, incluso, del mundo en su conjunto. Varios documentos, como los *Protocolos de los sabios de Sión* (que, pese a ser una falsificación surgida probablemente de la sección exterior del servicio secreto zarista, tuvieron una extraordinaria influencia), reprodujeron posteriormente esas fantasías y las transformaron en un relato paranoico sobre una supuesta conspiración judía de alcance mundial.

La singularidad del intento nazi de aniquilación de los judíos no viene únicamente dada por la escala del crimen, sino también por el carácter extremo de la meta. Los judíos eran considerados la encarnación del mal y su exterminio era visto como un medio para alcanzar el fin de la salvación del mundo. El antisemitismo nazi consistía en una fusión entre una ideología racista moderna y una tradición demonológica cristiana. El mito escatológico y la perver-

sión de la ciencia se unieron para producir un crimen sin precedentes en la historia.

Como los movimientos milenaristas de la época medieval, el nazismo surgió en un contexto de agitación social. El desempleo masivo, la hiperinflación y el impacto humillante de la Gran Guerra infundieron en los alemanes una desgarradora sensación de inseguridad y pérdida de identidad. En palabras de Michael Burleigh, la contienda de 1914-1918

> [...] generó esa efervescencia emocional que Émile Durkheim consideraba intrínseca a la experiencia religiosa. La Gran Guerra y sus convulsas consecuencias inmediatas condujeron a un intenso reavivamiento de esa vena pseudorreligiosa en política, la cual ejercía su máxima atracción en momentos de crisis extrema, de igual modo que los milenaristas medievales (o la creencia de que el período de mil años que precedería al día del Juicio Final se iniciaría de un momento a otro) habían proliferado especialmente en momentos de cambio repentino y desarticulación social.[56]

Las similitudes entre el nazismo y el milenarismo medieval fueron reconocidas por varios observadores en aquel entonces. Eva Klemperer —esposa del filólogo y autor de unos famosos diarios Victor Klemperer— comparó a Hitler con Juan de Leiden. También lo hizo Friedrich Reck-Malleczewen, aristócrata y autor de un libro antinazi titulado *Historia de una locura de masas*, que se publicó en 1937.[57] Más o menos por entonces, el corresponsal británico en el extranjero F. A. Voigt ya apreció el papel central de la escatología en la doctrina del nazismo:

> Toda escatología trascendental proclama el fin de este mundo. Pero la escatología *secular* siempre queda atrapada en su propia contradicción. Proyecta sobre el *pasado* una imagen de lo que *nunca fue*, y concibe lo que *es* en términos de lo que *no es*, y el *futuro* en términos de lo que *nunca podrá ser*. El pasado más remoto se convierte en una edad de la inocencia de carácter místico (o mítico), una edad de oro (o heroica), una era de comunismo primitivo o de viril y resplandeciente virtud. El futuro es la sociedad sin clases, la paz eterna o la salvación por la raza: un auténtico reino celestial en la Tierra.[58]

En un estudio injustamente poco conocido, James Rhodes ofrece un examen sistemático del nazismo como movimiento milenarista moderno. Como los anabaptistas y otros milenarismos medievales, los nazis estaban cautivados por la idea de un gran desastre al que seguiría un mundo nuevo. Como se consideraban a sí mismos víctimas de diversas catástrofes, experimentaban súbitas revelaciones que explicaban sus padecimientos, los cuales creían debidos a la obra de fuerzas malignas. Estaban convencidos de que habían sido llamados a luchar contra tales fuerzas, a derrotarlas y liberar al mundo de éstas a través de guerras breves pero titánicas.[59]

El síndrome milenarista de la catástrofe inminente, la amenaza existencial del mal, las batallas en forma de breves cataclismos y el paraíso subsiguiente son elementos también visibles en numerosos movimientos políticos modernos (incluida el ala «armagedonista» de la derecha estadounidense). También se corresponden de forma bastante precisa con la ideología nazi, lo que evidencia la pobreza de cualquier explicación del movimiento hitleriano como una mera reacción a las condiciones sociales de su época. El nazismo era una religión política moderna y, del mismo modo que recurrió a la pseudociencia, también se fundamentó en gran medida en el mito. El *Volk* no era simplemente la unidad biológica de la ideología racista. Era una entidad mística que podía conceder la inmortalidad a quienes participaban en ella. Empleando el término kantiano del «*Ding-an-sich*», que significaba la realidad última o «la cosa en sí», Goebbels proclamó que el «*Ding-an-sich* es el *Volk*» y escribió un poema en el que se evidencian las cualidades semidivinas de ese *Volk:*

> Me levanto, tengo poder para despertar a los muertos. De un profundo sueño se van desvelando, al principio sólo unos pocos, pero pronto son cada vez más. Van engrosando las filas y una hueste se levanta: un *Volk*, una comunidad.[60]

Sin las vengativas reparaciones de guerra exigidas por el Tratado de Versalles y sin el caos de la economía alemana de entreguerras, los nazis probablemente no habrían pasado de ser un movimiento marginal. Pero los nazis gozaron de popularidad durante

tanto tiempo porque repartieron beneficios materiales entre amplios sectores de la población alemana. Tal vez se haya exagerado la eficiencia de la maquinaria bélica de Hitler, pero las políticas económicas nazis no diferían mucho de las que defendía Keynes (como él mismo reconoció) y de hecho lograron proporcionar pleno empleo en los años anteriores a la guerra. La popularidad de los nazis se sostuvo durante los primeros años de la contienda por los éxitos militares y la orgía de pillaje que éstos hicieron posible en la Europa ocupada. La provisión de esa clase de beneficios a la población alemana fue un elemento muy destacado de la estrategia nazi de conquista y conservación del poder.

Pero, al mismo tiempo, los nazis movilizaron una potente combinación de creencias. La ideología nazi difería de la de la mayor parte de los demás movimientos utópicos y milenaristas en su destacado carácter negativo. La escatología nazi era una imitación envilecida de ciertas tradiciones paganas que contemplaban la posibilidad de un desastre final sin perspectiva de renovación futura. Esta escatología negativa estaba ligada a una especie de utopismo también negativo, más centrado en los obstáculos a ese paraíso futuro que en el contenido de éste. Aun así, es muy posible que la escatología de los nazis no fuese tan importante como su demonología, que manaba de fuentes cristianas (con una nada desdeñable participación de la tradición luterana). El mundo estaba amenazado por fuerzas demoníacas que los nazis personificaban en los judíos. El presente y el pasado reciente eran malignos y no tenían redención posible. La única esperanza radicaba en la catástrofe: sólo tras un suceso que lo destruyera todo podría ascender el *Volk* alemán hasta un estado de armonía mística.

El nombre mismo del régimen nazi era una derivación procedente de las tradiciones apocalípticas cristianas. El «Tercer Reich» provenía de la profecía que hiciera Joaquín de Fiore sobre una Tercera Era: una profecía transmitida hasta los tiempos modernos a través de los cristianos anabaptistas y popularizada en la Alemania de entreguerras por Moeller van den Bruck en su libro *Das Dritte Reich* («El Tercer Imperio», 1923). «Revolucionario conservador» a la manera de Oswald Spengler (cuyo libro *La decadencia de Occidente* alcanzó un enorme impacto en la década de 1920), Van den

Bruck creía que los problemas de la Alemania de entreguerras no eran sólo políticos y económicos, sino también culturales y espirituales. Le interesaba muy especialmente Dostoyevski y fue coeditor de una traducción al alemán de *Los hermanos Karamazov* junto al escritor ruso expatriado Dimitri Merezhkovsky (quien había sido también autor de un libro de especulación apocalíptica).[61] Ambos autores se sintieron favorablemente impresionados por la fantasía propuesta por el propio Dostoyevski acerca de Rusia como una «tercera Roma» que podría impulsar una renovación espiritual en Europa, y Van den Bruck visitó aquel país en 1912. Con esa clase de creencias, habría sido de esperar que fuese favorable al emergente movimiento nazi. Sin embargo (tal vez porque, al parecer, no compartía el antisemitismo de aquéllos), él y los nazis jamás unieron fuerzas. Tras un encuentro personal con Hitler en 1922, Van den Bruck dijo sentirse asqueado por el «primitivismo proletario» del dirigente nazi. Posteriormente, los nazis repudiaron las ideas de Van den Bruck, aunque en el búnker de Hitler se halló un ejemplar firmado de su libro y pese a que, durante un tiempo, Van den Bruck aportó un esquema ideológico que se correspondía con la conciencia de crisis apocalíptica y destino histórico que tenían los nazis. Si el Sacro Imperio romano fue el primer Reich y el Imperio alemán unificado y regido por los Hohenzollern (1871-1918) fue el segundo, el tercero sería ese Estado nazi del que se esperaba que durase mil años.

Es un error considerar que el origen de los nazis se hallaba en fuentes externas a la tradición occidental. Algunos de ellos se tenían por antioccidentales y esa misma opinión fue también adoptada por oponentes suyos como Aurel Kolnai (escritor muy leído en otras épocas, pero casi olvidado hoy en día), quien veía el nazismo como parte de una «guerra contra Occidente». Católico converso, la definición de «Occidente» según Kolnai guardaba una estrecha relación con el cristianismo,[62] y no hay que olvidar que algunos de los más valientes opositores al nazismo eran fervientes cristianos. Por ejemplo, Claus von Stauffenberg —figura clave en el complot para asesinar a Hitler en julio de 1944— era un católico devoto. Sin embargo, aunque muchos destacados nazis se mostraban hostiles hacia el cristianismo, no es menos cierto que el nazismo dio conti-

nuidad a determinadas tradiciones cristianas. Eric Voegelin, académico germano que huyó de la Alemania nazi en 1938 y cuya obra ha contribuido extraordinariamente a arrojar luz sobre la naturaleza de la religión política moderna, reconocía que «la profecía milenarista de Hitler se deriva realmente de la especulación joaquinita, transmitida en Alemania a través del ala anabaptista de la Reforma y del cristianismo juanista de Fichte, Hegel y Schelling». Voegelin resumía así dicha evolución: «El superhombre señala el final de un camino en el que hallamos figuras tales como la del "hombre divinizado" de los místicos de la Reforma inglesa. [...] Toda una línea de transformación gradual enlaza el gnosticismo medieval con el contemporáneo».[63]

Voegelin entendía que el nazismo —al igual que el comunismo— era un rebrote contemporáneo de gnosticismo. No cabe duda de que las creencias gnósticas han tenido una influencia trascendental en la conformación del pensamiento occidental y es posible que las influencias gnósticas estuvieran también muy presentes en los movimientos milenaristas medievales, pero hay pocos puntos de afinidad entre el gnosticismo y el milenarismo moderno. Los gnósticos, como los maniqueos (con quienes tenían mucho en común), eran particularmente sutiles en sus reflexiones. No tenían sus miras puestas en un fin de los tiempos en el que los elegidos serían salvados colectivamente, sino que concebían la salvación como un logro individual que suponía una liberación del tiempo, más que una conclusión de éste. Pocos pensadores gnósticos (por no decir que ninguno de ellos) imaginaban un mundo en el que la vida humana pudiese dejar de estar sometida al mal. Aunque tuvo una influencia indudable, la incidencia del gnosticismo en la religión política moderna no tuvo un carácter formativo. La influencia verdaderamente decisiva fue la fe en la llegada del Fin que caracterizó al cristianismo desde sus orígenes. En su esperanza de una lucha final entre las fuerzas del bien y las del mal, los milenaristas medievales no hacían más que evocar esa fe escatológica, como también la evocaron los movimientos totalitaristas modernos.

El terrorismo y la tradición occidental

> La figura del terrorista metafísico solitario que se hace volar a sí mismo por los aires con la bomba que lleva encima apareció en Rusia hacia el final del siglo XIX. [...] La verdadera génesis de la violencia de Al Qaeda está más relacionada con una tradición occidental de revuelta individual y pesimista en pos de un esquivo mundo ideal que con la concepción coránica del martirio.
>
> Olivier Roy[64]

El nazismo y el comunismo son productos del Occidente moderno. También lo es —por mucho que lo nieguen sus seguidores y la opinión generalizada en Occidente— el islamismo radical. El fundador intelectual del islamismo radical fue Sayyid Qutb, un intelectual egipcio ejecutado por Nasser en 1966. Los escritos de Qutb ponen de manifiesto la influencia de múltiples pensadores europeos y, en particular, de Nietzsche, y abundan en ellos ideas tomadas de la tradición bolchevique. La concepción que tenía Qutb acerca de una vanguardia revolucionaria dedicada al derrocamiento de regímenes islámicos corruptos y al establecimiento de una sociedad sin estructuras de poder formal no es en absoluto deudora de la teología islámica y sí lo es en gran medida de Lenin. Su forma de entender la violencia revolucionaria como una fuerza purificadora tiene más en común con los jacobinos que con los *assasins* del siglo XII. Estos últimos se dedicaban a acabar con la vida de aquellos gobernantes que consideraban que se habían desviado del camino de la rectitud islámica, pero no creían que el terror pudiese utilizarse para perfeccionar la humanidad, ni consideraban la autodestrucción que comportaban sus ataques suicidas como una señal de pureza personal. Estas ideas no surgieron hasta el siglo XX, cuando los pensadores islámicos se expusieron a la influencia occidental. Alí Shariati —antecesor del ayatolá Jomeini como líder de los integristas iraníes en el exilio durante el reinado del sha— defendía el martirio calificándolo de práctica fundamental del islam, pero su concepto de martirio consistía en una forma de muerte elegida que procedía de la filosofía occidental moderna. La redefini-

ción fundamentalista del chiismo propugnada por Shariati invocaba una noción de elección existencial derivada de Heidegger.[65]

Los movimientos islamistas conciben la violencia como un medio para la creación de un mundo nuevo y, en este sentido, no pertenecen al pasado medieval, sino al Occidente moderno. Hablar de «islamofascismo» no hace más que eclipsar los otros (y mayores) empréstitos que del pensamiento occidental ha tomado el islamismo. No han sido solamente los fascistas los que han creído que la violencia puede dar origen a una nueva sociedad. También lo creyeron así Lenin y Bakunin, por lo que el islamismo radical podría ser denominado con igual motivo «islamoleninismo» o «islamoanarquismo». Sin embargo, la afinidad más próxima es la que mantiene con la teoría antiliberal de la soberanía popular postulada por Rousseau y aplicada por Robespierre durante el Terror francés: el mejor modo de describir el islamismo radical sería con el término «islamojacobinismo».

El islamismo radical es una ideología revolucionaria moderna, pero también es un movimiento milenarista con raíces islámicas. Al igual que el cristianismo, el islam siempre ha albergado un intenso elemento escatológico. Tanto el islam de la Suna como el de la Chía contienen una tradición mahdista que pronostica la venida de un maestro de orientación divina que reordenará el mundo, una tradición que el propio Bin Laden ha tratado de explotar proyectando una imagen de líder profético.[66] Algunos estudiosos cuestionan la ortodoxia de las creencias mahdistas, pero éstas constituyen un buen ejemplo de una concepción de la historia que no deja de ser netamente islámica. Como ha escrito un erudito islámico contemporáneo: «El "suceso" mahdista [...] es historia entendida como una escatología que confiere a la propia historia una naturaleza progresiva».[67] Las creencias apocalípticas del presidente iraní Ahmadineyad son una versión de esta forma de concebir la historia.

En esa manera de entender la historia, el islam comparte un denominador común con el cristianismo y con los credos laicos del Occidente moderno. Caracterizar al islam y a «Occidente» como conceptos que han dado origen a civilizaciones que no tienen nada en común es, cuando menos, engañoso. El cristianismo y el islam forman parte integral del monoteísmo occidental y, como tal, com-

parten una percepción de la historia que los distingue del resto del mundo. Ambas son confesiones militantes empeñadas en convertir a toda la humanidad. También ha habido otras religiones implicadas en la violencia del siglo xx (el culto estatal del sintoísmo en Japón durante el período militarista de aquel país y el nacionalismo hindú en la India contemporánea son dos ejemplos). Pero sólo el cristianismo y el islam han engendrado movimientos entregados al uso sistemático de la fuerza para la consecución de metas universales. Por otra parte, cuando se dice que el islam es externo a «Occidente» se pasan por alto las contribuciones positivas de aquél. Fueron culturas islámicas las que preservaron el legado de Aristóteles y desarrollaron buena parte de las matemáticas y de la ciencia que Europa utilizaría posteriormente. En los reinos medievales de la España musulmana, los gobernantes islámicos dieron cobijo a cristianos y judíos perseguidos en un momento en que Europa estaba sumida en el conflicto religioso. No se pueden borrar esos logros islámicos del canon occidental sin faltar a la verdad histórica.

La creencia de que el islam se desarrolló fuera de la civilización occidental (o, incluso, contra ésta) es la gran inductora de la impresión errónea de que los movimientos islamistas están dirigidos contra «Occidente». En realidad el principal objetivo de la yihad islamista es el derrocamiento de los que consideran gobiernos infieles de los países islámicos. La meta de Qutb era derribar a Nasser, y Osama bin Laden ha tenido siempre como fin principal la destrucción de la casa de Saud. Los movimientos islamistas buscan la liquidación de regímenes laicistas como la Siria y el Irak baazistas (aunque, en este último caso, la invasión encabezada por Estados Unidos ya se encargó por ellos de la labor destructora). Hamás, organización islamista suní que actúa en Palestina, empezó atacando a Al Fatah y a la OLP, de orientación laica. Como Estados Unidos ha intervenido en esos conflictos, los movimientos islamistas se han visto arrastrados a ampliar su frente de lucha entrando en conflicto con los gobiernos occidentales, pero no siempre había sido así. Durante toda la Guerra Fría, los gobiernos occidentales vieron en los movimientos islamistas unos instrumentos útiles para su lucha contra el comunismo. Los muyahidines afganos fueron armados, entrenados y financiados por Occidente, y Al Qaeda fue una

de las organizaciones que recibió la ayuda occidental. La administración Reagan cimentó estrechos contactos con el Irán del ayatolá Jomeini con el objeto de contener la influencia soviética en el golfo Pérsico. Y el uso de movimientos islamistas como representantes de los intereses occidentales se prolongó incluso hasta después de la conclusión de la Guerra Fría. El régimen talibán de Afganistán mantuvo relaciones amistosas con Estados Unidos hasta el 11-S. Como ha escrito Ahmed Rashid, uno de los autores mejor informados sobre el tema,

> entre 1994 y 1996, Estados Unidos apoyó políticamente a los talibanes a través de sus aliados Pakistán y Arabia Saudí, fundamentalmente porque Washington consideraba a los talibanes antiiraníes, antichiitas y prooccidentales. [...] [Numerosos diplomáticos norteamericanos] los veían como una especie de benefactores mesiánicos: un remedo de los cristianos renacidos del llamado «cinturón bíblico» estadounidense.[68]

Si los gobiernos occidentales han podido recurrir a menudo a los islamistas como aliados, es, en parte, porque éstos no han visto generalmente el poder occidental como su principal enemigo. Pese a dar refugio a Al Qaeda, el régimen talibán no estaba en guerra con Occidente, sino con el propio pueblo y la cultura de Afganistán (hasta el punto de que había prohibido los pájaros cantores y el vuelo de cometas —porque distraían a la población de la debida observancia religiosa— y había rechazado la autoridad de la ley tribal). Los talibanes constituían una manifestación extrema de «salafismo», es decir, de toda una familia de movimientos integristas que pretenden el retorno a la pureza original del islam. En otros países, como Yemen (donde los salafistas han atacado los privilegios tradicionalmente otorgados a los descendientes del profeta) y Arabia Saudí (donde una versión de éste se halla encarnado en el poderoso clero wahabí), el salafismo ha mostrado una intensa hostilidad hacia las culturas locales. Allí donde ha arraigado, ha tratado de contrarrestar la influencia del sufismo, que siempre ha sido más tolerante con las prácticas autóctonas.

En cualquiera de sus variedades, el islamismo radical constitu-

ye un movimiento de rechazo de las culturas tradicionales (tanto de las islámicas como de las «occidentales»). Los islamistas hablan de restaurar el califato, una forma de gobierno islámico que pretendidamente se remonta al mismísimo Profeta (aunque la línea sucesoria ha estado en disputa desde prácticamente el primer momento) y que estuvo instaurada por última vez en el Imperio otomano. Pero los movimientos islamistas reclutan a algunos de sus miembros más activos en sociedades avanzadas (especialmente, entre musulmanes desarraigados de Europa occidental). El islamismo es un producto secundario de los conflictos que acompañan a una globalización cada vez más acelerada.[69]

Aun no siendo de descartar que algún día se produzca un choque de civilizaciones, lo cierto es que cuando se contempla el islamismo radical desde la óptica de los conflictos culturales, se confunde su verdadero carácter. Pese a tener una aspiración o meta de carácter tradicional —la *umma*, o comunidad universal de los musulmanes—, trata de alcanzarla declarando la guerra a las propias sociedades islámicas tradicionales. Al igual que otras religiones políticas modernas, el islamismo radical es un híbrido de mito apocalíptico y esperanza utópica, y eso es algo en lo que resulta inconfundiblemente occidental.

Obviamente, «Occidente» no tiene un significado fijo y determinado. Sus límites varían en función de los cambios culturales y de los acontecimientos geopolíticos. Hay quienes piensan que el mundo medieval fue una auténtica síntesis del conjunto de la civilización occidental, pero cuando se concibe «Occidente» de ese modo, se pasa por alto el legado del politeísmo pagano, el teatro trágico, la filosofía griega, las lamentaciones de Job, la herencia de Roma y la ciencia islámica. Durante la Guerra Fría, también se decía que los países del bloque soviético se hallaban fuera del ámbito de Occidente o se oponían incluso a éste, pese a que sus gobiernos estaban adheridos a una ideología occidental. Posteriormente, se esperaba que la Rusia poscomunista entrase a formar parte de «Occidente», aun cuando había rechazado esa anterior ideología y había retomado una identidad más antigua en la que el cristianismo ortodoxo antioccidental desempeñaba un papel de suma importancia.

Actualmente, «Occidente» se define a sí mismo conforme a los términos de la democracia liberal y los derechos humanos.[70] Con ello se da a entender que los movimientos totalitarios del pasado siglo no formaban parte de Occidente. Pero, en realidad, dichos movimientos reinstauraron algunas de las más antiguas tradiciones occidentales. Si hay algo que define a «Occidente» es el empeño en buscar la salvación a través de la historia. Es esa teología histórica (o creencia en que la historia tiene una finalidad o un objetivo inherente), más que las tradiciones de la democracia y la tolerancia, la que distingue a la civilización occidental de todas las demás. Ahora bien, esto, por sí solo, no genera el terror masivo; se necesitan otras condiciones previas (como la desarticulación social a gran escala) para que algo así pueda producirse. Los crímenes del siglo xx no fueron inevitables. Implicaron toda suerte de casualidades y de decisiones individuales. Tampoco el asesinato en masa es un hecho privativo de Occidente. Lo que sí es único de Occidente es la influencia formativa que aquí tiene la fe en que la violencia puede salvar al mundo. El terror totalitario del siglo pasado formó parte de un proyecto occidental que aspiraba a tomar la historia por asalto. El siglo xxi comenzó con un nuevo intento de llevar a la práctica dicho proyecto, cuando la derecha desplazó a la izquierda como vehículo del cambio revolucionario.

Capítulo 3

LA UTOPÍA SE INTRODUCE EN LA CORRIENTE DOMINANTE

> La similitud de fondo entre el marxista y el optimista burgués es, de hecho (y pese al catastrofismo inicial del primero), la prueba más reveladora de la unidad de la cultura moderna.
>
> REINHOLD NIEBUHUR[1]

A partir de finales de la década de 1980, el convencimiento generalizado de que en todo el mundo se estaba consolidando un único sistema económico y político empezó a influir de manera muy directa en las políticas de los gobiernos occidentales. Expresión de la fe ilustrada en la evolución de la humanidad hacia una civilización universal (la misma fe que, bajo una forma distinta, moldeó los regímenes comunistas), el colapso soviético, lejos de mermar el vigor de dicha convicción, no hizo más que aumentarlo. Los años noventa estuvieron dominados por las previsiones de difusión de la democracia liberal a escala mundial y los sucesos del 11-S desencadenaron una nueva ofensiva dirigida a acelerar ese proceso en el conjunto de Oriente Medio. Pero si la debacle en Irak ha diluido esas esperanzas, el auge de una Rusia y una China autoritarias ha hecho añicos la suposición de que los países poscomunistas acabarían adoptando con toda seguridad el modelo de las instituciones occidentales. Aun así, a pesar de esta refutación proporcionada por la historia, el mito de que la humanidad avanza hacia la adopción general de unos mismos valores e instituciones continúa firmemente asentado en la conciencia occidental.

Aunque se trata de una creencia por la que se ha abogado en numerosas teorías de la modernización, resulta especialmente instructivo evocar las múltiples e incompatibles formas que, según las diferentes previsiones, tomará la convergencia definitiva. Marx,

por ejemplo, estaba convencido de que dicha forma sería la del comunismo; Herbert Spencer y F. A. Hayek preveían que el libre mercado mundial sería la estación término de todo ese proceso; Auguste Comte se mostró partidario de la tecnocracia universal, y Francis Fukuyama se refirió al «capitalismo democrático global» como meta. Al final, no se ha alcanzado ninguno de esos puntos de destino, pero eso no ha hecho mella en la certeza con la que se sigue esperando que una versión u otra de las instituciones occidentales acabe siendo aceptada en todas partes (de hecho, a cada refutación histórica de esa creencia, surge una nueva afirmación de ella aún más categórica que la anterior). La caída del comunismo supuso una falsación decisiva de la teleología histórica, pero vino seguida de otra versión de la misma fe en el avance continuo de la historia hacia una civilización que abarque a toda la especie humana. En un sentido parecido, el desastre en Irak no ha hecho más que respaldar la convicción de que el mundo se enfrenta a una «guerra prolongada» contra el terrorismo y por la instauración del sistema de gobierno occidental en todos los rincones del planeta. La historia continúa siendo vista, pues, como un proceso dotado de un objetivo intrínseco.

Las teorías de la modernización no son hipótesis científicas propiamente dichas, sino teodiceas (relatos de providencia y redención) arropadas con la jerga de las ciencias sociales. Las creencias que dominaron las dos últimas décadas eran restos de la misma fe en la providencia sobre la que se cimentó la economía política clásica. Separada de la religión, pero, al mismo tiempo, depurada de las dudas que acuciaban a sus exponentes clásicos, la creencia en el mercado entendido como una especie de ordenanza divina se convirtió en la ideología laica de progreso universal adoptada por las instituciones internacionales de finales del siglo XX.

El convencimiento de que la humanidad se adentraba en una nueva era no tuvo su origen en las más altas esferas de la política mundial. Esta fe finisecular en el libre mercado global, tan perjudicialmente utópica como cualquiera de los anteriores grandes planes para la humanidad, nació en un contexto más humilde, en plena lucha por reemplazar el malogrado sistema surgido de la posguerra en Gran Bretaña.

Margaret Thatcher y la muerte del conservadurismo

¿El fin de la historia? ¡El comienzo del absurdo!

Margaret Thatcher,
a propósito de Francis Fukuyama[2]

Margaret Thatcher no tuvo unos inicios precisamente revolucionarios y de hecho había muy poco de utópico en la mentalidad que imprimió a su primer gobierno. El «thatcherismo» es un término acuñado por la izquierda que atribuye a las políticas de la ex primera ministra un tono ideologizado que no siempre poseyeron. Su programa inicial consistía en una agenda exigente, pero también realista, de la que no dejó por implementar ninguno de sus puntos esenciales. Si se juzga en función de sus metas originarias, Thatcher fue una primera ministra que logró aplicar las reformas que se había propuesto (una más en una larga tradición de primeros ministros reformistas en Gran Bretaña). Empezó siendo una líder como De Gaulle: centrada en las cuestiones nacionales. Cuando fue apartada de su cargo, sin embargo, ya estaba plenamente convencida de que las políticas que había puesto en práctica en Gran Bretaña constituían un modelo para un programa de aplicación mundial.

Thatcher no se convirtió en una neoliberal hasta finales de la década de 1980, pero los orígenes del período neoliberal en Gran Bretaña se remontan a la crisis económica de los años setenta. Por neoliberalismo se entiende un conjunto de ideas que proponen el retorno a los valores liberales en su forma original, lo que, según opinan los neoliberales, significa un Estado estrictamente limitado y un libre mercado sin tales limitaciones. Pese a su supuesta racionalidad científica, el neoliberalismo tiene sus raíces en una interpretación teleológica de la historia (entendida como un proceso con un destino predeterminado) y en esto, como en otros aspectos, mantiene una estrecha afinidad con el marxismo. Del mismo modo que los marxistas infravaloran la importancia de los accidentes históricos que condujeron a la instauración del régimen comunista en Rusia, los neoliberales pasan por alto el papel de la casualidad en el ascenso de Margaret Thatcher.

Thatcher se convirtió en líder del Partido Conservador en un momento en el que el ordenamiento económico y político de la Gran Bretaña de la posguerra había dejado de ser viable. La tarea central que la nueva primera ministra tenía ante sí era la de desmantelar ese sistema y establecer un nuevo marco de referencia para la economía británica. Los gobiernos laboristas ya lo habían intentado, pero infructuosamente. Thatcher sí lo consiguió porque afrontó esa labor con una irresistible mezcla de carácter implacable y cautela. El resultado fue un cambio trascendental en la vida británica del que surgió una sociedad diferente de la que ella imaginaba o deseaba inicialmente.

Es un tópico de la política decir que las decisiones suelen tener consecuencias distintas de las esperadas. En el caso de Thatcher, la divergencia entre sus políticas y sus resultados fue excepcional. Ella estaba empeñada en destruir el socialismo en Gran Bretaña a fin de que —según rezaba un eslogan bastante burdo que circuló entre los *think tanks* de derecha durante la década de 1980— «los laboristas jamás [volvieran] a gobernar». En vez de eso, llevó al Partido Conservador al borde del colapso y destruyó el conservadurismo como proyecto político en Gran Bretaña. Al tiempo que impulsaba las fuerzas del mercado para que alcanzaran hasta el último rincón de la vida británica con el propósito de «hacer retroceder las fronteras del Estado», el aparato estatal se iba haciendo cada vez más fuerte. La construcción del libre mercado en la época inicial de la Inglaterra victoriana precisó de un ejercicio de poder estatal a gran escala; ese poder también fue necesario para llevar a cabo la reinstauración de una versión parcial de aquel modelo liberal hacia el final del siglo XX. El *laissez faire* victoriano fue confeccionado a partir de una serie de leyes parlamentarias que sirvieron para cercar las que hasta entonces habían sido tierras comunales, lo que creó propiedad privada donde antes no existía mediante un proceso que comportó una coacción a gran escala. Aquél fue un cambio que sólo pudo llevar a cabo un gobierno altamente centralizado. Lo mismo sucedió con la aplicación del programa de Thatcher: el resultado inevitable de su intento de reinvención del libre mercado fue un Estado sumamente invasivo.[3]

El precio del éxito de Thatcher fue una sociedad que, en mu-

chos sentidos, resultó ser la contraria de la que ella había pretendido crear. Su propósito de liberar al mercado de las cadenas que lo reprimían era, en principio, alcanzable y se hizo realidad en buena medida. Pero Thatcher también creía que podría liberar el mercado y, al mismo tiempo, encoger el Estado, algo que resultaba tan utópico como su objetivo de reinstaurar los valores burgueses. La utopía es una proyección hacia el futuro de un modelo de sociedad que no puede hacerse realidad, pero dicho modelo no tiene por qué ser el de una sociedad que no haya existido nunca. También puede tratarse de una sociedad que existió en otra época, pero que la historia ya dejó atrás. En una entrevista televisada de enero de 1983, Thatcher proclamó su admiración por los valores victorianos y su convencimiento de que sería posible reactivarlos. En el fondo, el país evocado en los sueños nostálgicos de Thatcher no era tanto la Gran Bretaña victoriana como la de la década de 1950, pero la idea de que, con la liberalización, se lograría recrear esa Arcadia perdida resultaba llamativamente paradójica. La Gran Bretaña conservadora de los años cincuenta fue una consecuencia secundaria del colectivismo laborista. Thatcher levantó los cimientos del país al que soñaba regresar. De aquel país, casi difunto cuando Thatcher accedió al poder en 1979, ya no quedaba ni el recuerdo cuando ella abandonó el cargo en 1990. En su empeño por restablecer el pasado, había borrado sus últimas huellas.

Thatcher propagó un espíritu individualista de responsabilidad personal, pero en la clase de sociedad que se necesita para favorecer el libre mercado, dejan de ser rentables virtudes tan anticuadas como ahorrar y hacer planes para el futuro. Los estilos de vida provisionales se adaptan muy bien a la movilidad incesante del capitalismo de nuestros días. El endeudamiento crónico es hoy una señal de prudencia y la disposición a «jugársela» resulta más útil que la diligencia a la hora de realizar el trabajo asignado. Aunque una generación previa de teóricos sociales vaticinó que el progresivo desarrollo del capitalismo generaría aburguesamiento (entendido como la difusión del espíritu propio de la clase media a toda la sociedad), lo cierto es que ha provocado justamente el efecto contrario. La mayor parte de la población está encuadrada actualmente en un nuevo proletariado que goza de unos niveles elevados de ren-

ta, pero no de la perspectiva de una carrera profesional a largo plazo. La actual delicuescencia de la sociedad burguesa no es producto de la abolición del capitalismo, sino de su funcionamiento sin restricción alguna.

Los neoliberales entienden el avance del libre mercado como un proceso histórico imparable que no puede ser atribuido a (ni evitado por) ninguna acción humana concreta. Pero lo cierto es que fue Thatcher quien lo promovió en Gran Bretaña y sólo en retrospectiva puede entenderse su acceso al poder como un fenómeno inevitable. Podemos apreciar claramente el carácter casual de su ascensión en las personas y los hechos (muchos de ellos hoy olvidados) que la hicieron posible. Si el primer ministro *tory* Edward Heath no hubiera convocado unas elecciones generales para dilucidar quién gobernaba realmente el país y, con ello, no hubiera perdido el apoyo de gran parte de su partido; si el presidente del partido y barón de la vieja guardia Willie Whitelaw no se hubiera mantenido leal a Heath y no se hubiera negado a reemplazarle como líder; si el volátil parlamentario e ideólogo derechista Keith Joseph no se hubiera descalificado a sí mismo como aspirante al liderazgo del partido tras impartir una conferencia pública en la que dio la impresión de estar a favor de políticas eugenésicas dirigidas a disuadir a las personas pobres de tener hijos; si el ex presidente del partido Edward du Cann no se hubiera retirado repentinamente de la carrera por el liderazgo, y si la campaña de Thatcher no hubiese estado hábilmente organizada por Airey Neave —parlamentario, ex prisionero de guerra que logró escapar de su lugar de reclusión y buen conocedor del ámbito de las operaciones especiales, que posteriormente sería asesinado por el IRA—, en resumen, si cualquiera de estas circunstancias hubiese sido distinta, lo más probable es que Thatcher no hubiera llegado a convertirse en líder del Partido Conservador. Igualmente, si el primer ministro laborista, James Callaghan, no hubiera retrasado la convocatoria de nuevas elecciones generales hasta 1979, cuando su gobierno había alcanzado un muy elevado grado de impopularidad, o si Thatcher no hubiera sido asesorada por la firma publicitaria y de relaciones públicas de Charles y Maurice Saatchi —que produjo el devastador eslogan de campaña «El laborismo

no funciona»—,* es también muy posible que nunca hubiera sido primera ministra.

La llegada al poder de Thatcher dependió de una casualidad. Ya en el cargo, su programa vino impuesto por la historia. El debate político en Gran Bretaña estaba muy condicionado por el recuerdo reciente del conflicto laboral y la derrota del gobierno. La semana laboral de tres días introducida por el primer ministro Edward Heath en respuesta a la agitación sindical de diciembre de 1973, la huelga de los mineros que le expulsó del poder en la primavera de 1974, y el «invierno del descontento» que paralizó la administración laborista durante los meses finales de 1978 y los iniciales de 1979 (momento en el que las huelgas de recogida de basuras, de gasolineras e, incluso, de enterradores interrumpieron todos esos servicios), fueron sucesos que simbolizaron, por una parte, el declive nacional y, por otra, la debilidad crónica del gobierno, y que condicionaron, a su vez, la actitud política de Thatcher y sus políticas iniciales más que ninguna ideología.

La agenda del primer gobierno Thatcher contenía pocas de las políticas que posteriormente habrían de convertirse en la ortodoxia neoliberal. El programa con el que se presentó a las elecciones generales de abril de 1979 no mencionaba el término «privatización», que no empezó a usarse hasta los años ochenta. Sólo se anunciaba la venta de una empresa estatal (la National Freight Company) y se incluía la promesa de empezar a vender las *council houses* (viviendas de alquiler de propiedad municipal), pero no había mención alguna de una posible introducción de los mecanismos del mercado en la provisión de servicios públicos. Sí aparecía la promesa de poner fin a la sindicalización obligatoria en algunas empresas y a restringir los piquetes, pero ésta iba acompañada del compromiso de negociar con los sindicatos las reivindicaciones salariales en el sector público. Sorprendentemente (a la vista de las políticas que Thatcher promovería más adelante), se elogiaba el sistema alemán de determinación salarial. Mirado desde la perspectiva de la reputación de una Thatcher desdeñosa de los consensos,

* «*Labour isn't working*», expresión que en inglés tiene también el doble sentido de que «los trabajadores no están trabajando». *(N. del t.)*

aquél era un documento extrañamente moderado. Pero el efecto de aquellas políticas iniciales de la primera ministra fue, precisamente, el de enterrar el sistema de la posguerra y, con él, la democracia social británica en su conjunto.

Uno de los hombres que más influyeron a la hora de dar forma al programa inicial de Margaret Thatcher fue sir John Hoskyns, un hombre de negocios que, en 1978, se había convertido en el jefe de estrategia de su gabinete privado. En otoño de 1977, Hoskyns entregó un documento a Thatcher titulado «Stepping Stones» («El camino que seguir»), en el que se fijaban los objetivos con los que posteriormente accedería al poder.[4] En aquel documento se realizaba un diagnóstico de las fuerzas que subyacían a la sensación de malestar que se vivía en aquel momento en Gran Bretaña y se recomendaba poner freno al poder de los sindicatos, controlar la inflación y conseguir el equilibrio presupuestario del Estado. Hoskyns era todo un arquetipo de los thatcherianos de la primera era y evidenciaba en su persona las características de esa categoría social, que Hugo Young resumió así: «Un virulento pesimismo sobre el pasado, un optimismo milenarista acerca del futuro y una creencia en el imperativo comercial como único agente de la recuperación económica».[5] Estas actitudes diferenciaban a Thatcher de los otros políticos destacados de su partido y del resto de la clase política británica de aquel momento. Desde el principio, ella hizo gala de algunas de las cualidades de los misioneros, pero en aquellos primeros días, no aspiraba a salvar el mundo, sino sólo Gran Bretaña.

La política que se había seguido en Gran Bretaña durante toda la posguerra se basaba en la creencia de que combinando un financiamiento deficitario y una política monetaria poco estricta se podía propiciar un crecimiento económico constante. Cabría preguntarse, tal vez, si John Maynard Keynes habría apoyado esa mezcla, pero lo cierto es que toda una generación de políticos, funcionarios públicos y economistas académicos consideraron que esa combinación «keynesiana» constituía una fórmula infalible de crecimiento económico. En la década de 1970, sin embargo, el crecimiento flaqueaba y el desempleo y la inflación iban en aumento. Al mismo tiempo, la patronal y los sindicatos se enzarzaron en una destructiva serie de disputas salariales. En los sectores más embravecidos de

la derecha se hablaba incluso de la posible instauración de un Estado comunista. Nunca hubo riesgo de algo así: el auténtico riesgo en los años setenta era que Gran Bretaña acabara convirtiéndose en un país más parecido a Argentina que a ninguno de los del bloque soviético. En cualquier caso, la crisis era real. Los viejos métodos habían dejado de funcionar.

Margaret Thatcher no fue la primera figura política destacada del país en aceptar que el sistema de posguerra había dejado de ser viable. Fue, concretamente, Denis Healey, ministro de Hacienda del gobierno laborista de James Callaghan, quien hizo saltar esa evidencia al centro mismo de la escena política británica. Durante los años centrales de la década, Healey intentó persuadir a su partido de que el sistema de posguerra ya no era válido, pero los fuertes lazos del laborismo con los sindicatos y la oposición de buena parte de sus afiliados frustraron el giro político pretendido por el ministro. Thatcher también tuvo que hacer frente a una oposición muy afianzada. La prioridad principal de la primera ministra era la modificación del sistema de negociación salarial colectiva que imperaba en gran parte de la industria británica. Esto implicaba enfrentarse a los sindicatos. La huelga de la minería de 1984-1985 quebró el poder de éstos por completo. El corporativismo británico —el triunvirato formado por el gobierno, los sindicatos y la patronal que había dirigido la economía desde la Segunda Guerra Mundial— dejaba así de existir. A partir de ese momento, la economía creció dentro de un nuevo marco que garantizaba una baja inflación y un mercado laboral flexible. Los costes sociales de la implantación de dicho marco fueron elevados e incluyeron un período de acusado incremento de las cifras del paro y un aumento a largo plazo de la desigualdad económica, pero, en términos políticos, constituyó un sonoro triunfo. El gobierno y la sociedad que Thatcher preveía como consecuencia de la reinvención del libre mercado eran quiméricos y utópicos, pero la desregulación de las fuerzas del mercado que ella ideó formó la base de un nuevo sistema que se demostró suficientemente productivo como para gozar de una aceptación general y que probablemente se mantendrá en vigor hasta que la historia lo vuelva irrelevante.[6]

El éxito del desafío planteado por Thatcher contra el consenso

británico no satisfizo sus ambiciones. Como De Gaulle, también ella acabó considerándose imagen viva de la nación. Pero a diferencia del general galo, Thatcher se sintió justificada para lanzar una amplia ofensiva contra las instituciones nacionales. Despreciaba muy especialmente el gobierno local, así que, incitada por los *think tanks* derechistas, adoptó el llamado «*poll tax*», un impuesto local de capitación que resultó ser sumamente impopular. El *poll tax* sembró hondas dudas en torno al liderazgo de Thatcher en su propio partido y entre la población en general. Pero puede que fuese su hostilidad antieuropea la que supuso un factor más significativo en el golpe de mano que precipitó su caída en 1990. El irracional extremismo de la política europea de Thatcher fue el que indujo a Geoffrey Howe a dimitir de su cargo de viceprimer ministro y el que propició el asalto de Michael Heseltine al liderazgo de la primera ministra. La hostilidad hacia la postura europeísta de Heseltine llevó al ala thatcheriana del partido a organizar una guerra total contra éste con la intención de evitar su acceso al liderazgo conservador y aquella lucha desembocó en la elección de John Major. El intento de Major por recomponer las relaciones con Europa lo llevó a decidir el ingreso de la libra en el Mecanismo Europeo de Tipos de Cambio a una paridad monetaria equivocada, lo que repercutió en su contra cuando la libra esterlina fue expulsada de dicho mecanismo en el llamado «miércoles negro» de septiembre de 1992. El gobierno de Major nunca llegaría a recuperarse de aquello: entre los conservadores se desató una auténtica guerra civil con el tema de Europa de fondo y con el partido convertido en una turbamulta ingobernable.

Los sucesores de Thatcher se afanaron durante casi una década en comprender qué había hecho que su partido hubiera pasado a ser inelegible por el electorado. Ciertamente, fueron varias las decisiones y los hechos que contribuyeron a ese resultado, incluido el golpe que derribó a Thatcher en 1990. Pero la impopularidad conservadora tenía causas más profundas. Sin embargo, el partido no se vio realmente obligado a aceptar que el obstáculo que lo separaba del éxito electoral era el propio conservadurismo en sí hasta que David Cameron accedió al liderazgo *tory*. La Gran Bretaña posterior a Thatcher es una sociedad menos cohesionada que la que en

su momento heredara la primera ministra, pero también es más tolerante: no le interesan los «valores familiares», ha dejado de ser predominantemente homófoba, también es menos profundamente racista y (pese a ser hoy mucho menos igualitaria) no está tan obsesionada con las cuestiones de clase social. Aunque con ello relegara a la propia Thatcher a los libros de historia, Cameron aceptó la sociedad que aquélla (contra sus intenciones iniciales) había ayudado a crear. Y con ese gesto (enterrando a Thatcher al mismo tiempo que aceptaba la Gran Bretaña posterior a la ex primera ministra conservadora), volvió a convertir a su partido en un serio aspirante al poder.

Pese a tratarse simplemente de un episodio más en el microcosmos de la política británica, la destrucción del conservadurismo a la que condujeron las políticas thatcherianas estaba encuadrada dentro de una tendencia más amplia y general. La aplicación de las ideas neoliberales ha provocado una reacción contraria en numerosos países. En la Polonia y la Hungría poscomunistas, el triunfo de la nueva derecha ha ido seguido del resurgimiento de la vieja derecha, que ha combatido los excesos del libre mercado, pero también ha reavivado algunos de los peores elementos del pasado. El nacionalismo cultural integrista y el viejo veneno del antisemitismo han reaparecido en buena parte de la Europa poscomunista. En Europa occidental, la derecha extrema ha experimentado un proceso de modernización que la ha llevado a convertirse en actor clave de la política democrática. Pocos partidos europeos de extrema derecha mantienen en sus programas la vieja reivindicación proteccionista de los años de la posguerra. En el norte de Italia y en Suiza, abogan por una economía de alta tecnología vinculada al resto del mundo por el libre comercio global, pero aislada de los trastornos mundiales mediante un veto a la inmigración. Con su énfasis en el tema de la inmigración, la extrema derecha ha sido capaz de sacar provecho del descontento de las víctimas de la globalización en los países ricos: trabajadores poco cualificados y cuadros intermedios cuyo trabajo puede realizarse a un coste más bajo en las economías emergentes. Gracias a su identificación con estos colectivos, la derecha radical ha conseguido condicionar la agenda política de muchos países, incluso la de aquellos —como Francia y

Austria— donde ha experimentado un descenso electoral. En otros países, donde la extrema derecha política no tenía tradición, han surgido nuevos tipos de populismo. En Holanda, el político marxista Pim Fortuyn, que fue asesinado por un enloquecido defensor de los derechos de los animales, aunó una combinación de ultraliberalismo en lo tocante a temas de moral personal y de hostilidad xenófoba hacia los inmigrantes (sobre todo, hacia los musulmanes). En Estados Unidos, la derecha se ha escindido entre los ideólogos neoconservadores y los nativistas paleoconservadores. El común denominador al que apuntan todas estas corrientes dispares es, precisamente, que el conservadurismo ha dejado de ser un proyecto político coherente. Los lazos con el pasado que exigen sus proponentes ya se han roto. Todo intento de hacerlos revivir no puede ser más que un atavismo, pero, al mismo tiempo, cuando los partidos conservadores se resisten a la tentación de volverse reaccionarios, acaban convirtiéndose en transmisores de un programa de progreso que degenera fácilmente en utopismo.

La trayectoria de Thatcher ilustra a las claras esa evolución. Ella nunca fue de la opinión de que la caída del comunismo presagiara una era de paz y llegó incluso a burlarse abiertamente del fin de la historia proclamado por Francis Fukuyama. Pero en 1989 sí que coincidía ya con Fukuyama en que sólo había un único sistema de gobierno que pudiera servir de modelo para todos los demás. Convencida de que el Estados Unidos contemporáneo encarnaba las virtudes de la Gran Bretaña del pasado, empezó a creer firmemente que el gigante norteamericano podría convertirse al acabar el siglo XX en lo que ella imaginaba que Gran Bretaña había sido a finales del XIX: el garante final del progreso en todo el mundo. Para Thatcher, como para Fukuyama, eso significaba que en cualquier lugar del planeta era posible reproducir una versión del «capitalismo democrático estadounidense». Había dejado de ser reformista para convertirse en una ideóloga. Esto era en parte atribuible a un cierto «endiosamiento» de la entonces primera ministra (que se traducía en una confianza desmesurada en la rectitud propia, gaje del oficio de los dirigentes que tienen éxito contra todo pronóstico), pero también era un reflejo de sus propias creencias. Thatcher siempre fue una creyente inquebrantable en el progreso humano y,

si alguna filosofía personal tenía, no era la *tory* (conservadora), sino la *whig* (liberal). Los liberales del siglo XVIII concebían el surgimiento de la libertad en Inglaterra como el resultado de un designio de la providencia. Un *tory* como David Hume ridiculizó aquella creencia en su *Historia de Inglaterra*, donde mostró el papel crucial que tuvieron los acontecimientos casuales. Esta mentalidad escéptica era ajena a Thatcher, que acabó considerando que la mezcla de políticas que había aplicado como remedio para un mal específicamente británico podía ser utilizada como una panacea para cualquier otro fin. Cuando fue expulsada de Downing Street, el impreciso conjunto de actitudes y creencias que la caracterizaban al inicio de su carrera se había compactado hasta formar un sistema cerrado.

La cosmovisión neoliberal que Thatcher acabó aceptando hacia finales de la década de 1980 era una ideología sucesora del marxismo. El pensamiento ideologizado tiende a creer que un único modelo es aplicable de forma universal a cualquier sociedad y a cualquier sector social. Y ese enfoque de «talla única para todo» se hizo evidente en los últimos años de la década de los ochenta, cuando el final de la Guerra Fría dio a las ideas neoliberales un impulso catastrófico. Con Thatcher a la cabeza, los gobiernos occidentales les dijeron a los países del antiguo bloque soviético que, si querían prosperidad, tenían que importar el libre mercado. La idea de que un mismo conjunto de políticas pudiera tener resultados igualmente benignos en toda una amalgama de países tan diversa como la que componía el antiguo bloque comunista era absurda, pero casaba a la perfección con la mentalidad imperante en el Fondo Monetario Internacional, que ya había impuesto políticas similares en países sumamente dispares, como Indonesia, Nigeria y Perú. Junto a los funcionarios del FMI, diversos emisarios fueron enviados a los países poscomunistas portando un mismo borrador de Constitución en sus maletines. Por divergentes que fueran las naciones en las que aterrizaban, estos ideólogos neoliberales siempre trataban de imponer el mismo modelo.

Pero aunque la caída de la Unión Soviética suponía un avance para la libertad humana, su efecto sobre la paz no podía ser menos que ambivalente. La guerra y la limpieza étnica han acompañado a

las transiciones posdictatoriales en numerosos países. Aun cuando la caída en sí del comunismo se produjo con una ausencia notable de violencia, nunca hubo motivo alguno para pensar que el mundo poscomunista se apartaría de la senda del conflicto. Es muy posible que si las políticas occidentales hubiesen sido más serenas y sensatas, los peligros se habrían atenuado. Pero, en el clima triunfalista del momento, el realismo era un plato poco apetecible. En su lugar, los partidos políticos mayoritarios acabaron aceptando la actitud utópica dominante.

El pensamiento utópico es más peligroso cuando menos se lo reconoce. La aparición durante los años noventa de una versión centrista del utopismo ilustra bien ese hecho. Empezando por las políticas económicas neoliberales aplicadas en Rusia y continuando por la intervención militar humanitaria en los Balcanes, los gobiernos occidentales se embarcaron en empresas que no tenían ninguna perspectiva de éxito. No estaban preparados para ver cómo la difusión de la democracia desencadenaba el nacionalismo étnico en la antigua Yugoslavia, el separatismo en Chechenia y el islamismo en la antigua Asia central soviética. La teoría decía que la democracia y la liberalización de los mercados traerían la paz, no el crimen y la violencia.

Los gobiernos occidentales han absorbido una actitud utópica sin ni siquiera darse cuenta de ello. Gobiernos tanto de izquierda como de derecha creyeron que el resurgir nacionalista y los conflictos étnicos y religiosos no eran más que dificultades locales pasajeras dentro del avance universal hacia un nuevo orden mundial. El pensamiento realista se vio así desactivado por el retorno al poder de una ideología que había sido ya descartada más de un siglo antes.

Auge y caída del neoliberalismo

> Los profesores de economía y de ética contemporáneos ejercen su labor en el marco de unas disciplinas que han sido secularizadas hasta el punto de que los elementos y las implicaciones de índole religiosa que antaño formaban parte integral de las mismas han sido concienzudamente eliminados.
>
> Jacob Viner[7]

Al acabar la década de 1980, una forma doctrinaria de liberalismo había conquistado al Partido Conservador. Durante los años noventa, esa misma doctrina hizo extensiva su influencia al laborismo. Blair aceptó no sólo el nuevo marco de las políticas que Thatcher había impuesto en sustitución del sistema de posguerra, sino también el estilo de pensamiento neoliberal que había crecido en torno a dicho marco.

La adopción del neoliberalismo por parte del Nuevo Laborismo fue, antes de nada, una respuesta al éxito político de Thatcher. Cuando Blair se convirtió en el líder laborista en 1994, su partido llevaba más de una década y media fuera del poder. Blair tomó aquella fe thatcheriana como si se tratase de un elixir que devolviera la vida a su partido y lo condujera de vuelta al gobierno. La infusión pareció tener el efecto deseado y Blair —junto a Gordon Brown, canciller laborista y rival suyo en el liderazgo del partido— aceptó la teoría económica neoliberal. Aun así, Blair siempre se mantuvo más próximo al modo de pensar neoconservador y, tras los atentados del 11-S, dio el giro definitivo hacia el neoconservadurismo.

Las ideas neoliberales —bajo diversas formas y versiones— han conformado las políticas aprobadas y aplicadas en Gran Bretaña y en otros muchos países desde finales de la década de 1980 y hasta la actualidad. El neoliberalismo abarca varias corrientes de pensamiento, pero todas ellas comparten ciertas creencias fundamentales. Los neoliberales están convencidos de que la condición más importante para la libertad individual es el libre mercado. De ahí que el ámbito de actuación del Estado deba quedar rigurosamente limitado. La democracia puede ser deseable, sí, pero ha de ser restringida a fin de proteger las libertades del mercado. El libre mercado constituye, pues, el sistema económico más productivo a ojos de los neoliberales y eso explica por qué tiende a ser emulado en todo el mundo. Los mercados sin trabas no sólo son el modo más eficiente de organizar la economía, sino también el más pacífico. A medida que se expanden, se reducen paralelamente las fuentes del conflicto humano. En un mercado libre globalizado, la guerra y la tiranía desaparecerán. Y la humanidad avanzará hasta cimas sin precedentes.

Con alguna que otra variación menor, F. A. Hayek, Milton Friedman y un amplio elenco de figuras menores suscribieron tales creencias. Todos ellos fueron exponentes de una ideología ilustrada de finales del siglo xx cuyos principios básicos —pese a ser presentados como resultados de la investigación científica— tienen profundas raíces religiosas. Los neoliberales aspiraban a recuperar la pureza perdida del liberalismo (la que tenía antes de que se contaminara con las ideas colectivistas) y, como todos los fundamentalistas, acabaron dando origen a una caricatura de la tradición que pretendían resucitar. El neoliberalismo fue una versión paródica en pleno final del siglo xx de la economía política clásica. Los economistas clásicos del siglo xviii creían que todas las sociedades atravesaban unos estadios concretos de desarrollo que conducían a un mismo destino: una civilización comercial basada en el intercambio mercantil. Pero eran muy conscientes de las deficiencias de las sociedades de mercado. Sin esa conciencia, los neoliberales transformaron la economía clásica en una ideología utópica.

Los propios economistas clásicos albergaban serias dudas acerca de la sociedad comercial que veían surgir a su alrededor. Para Adam Smith, la sociedad comercial era la mejor forma de asociación humana, pero no dejaba de ser también sumamente imperfecta. A veces calificaba el mercado —o el «sistema de libertad natural», como él solía denominarlo— de utopía, pero con ello quería decir que era el mejor sistema alcanzable, no que careciera de defectos serios. Aunque le impresionaba la productividad de los mercados libres, Adam Smith temía los riesgos morales de éstos. Los trabajadores no tenían que estar bien educados para realizar las tareas simples y repetitivas que se les ordenaban en las factorías que por aquel entonces empezaban a instalarse en el norte de Inglaterra, donde las ciudades anónimas que surgían en torno a aquellas fábricas no favorecían la virtud. Y, a largo plazo, eso plantearía un riesgo para la propia civilización comercial. Las preocupaciones de Smith evocaban las de otros pensadores anteriores de la tradición republicana cívica e influyeron en críticos posteriores del capitalismo. La teoría de Marx sobre los efectos alienantes del trabajo asalariado debe mucho a las ideas de Smith sobre los defectos de las sociedades comerciales. Caricaturizado por los ideólogos del siglo xx

como un misionero del mercado, Smith fue, en realidad, un teórico temprano de las contradicciones culturales del capitalismo.[8] La utopía de Smith es «una utopía imperfecta o, por decirlo de otro modo, una utopía adaptada para criaturas imperfectas».[9] Pero pese a su imperfección, el sistema de libertad natural no es tan fácil de alcanzar. A diferencia de los neoliberales del tramo final del siglo xx, Smith no creía en la efectividad de los planes de reforma liberalizadora. La esperanza que tenía de que su utopía se hiciera realidad descansaba sobre sus propias creencias religiosas.

Smith tenía poco en común con ciertos evangelistas laicos del libre mercado como Hayek y Friedman. Para él, el surgimiento de la sociedad comercial sería obra de la divina providencia. Su concepto de la «mano invisible» —un sistema de ajustes ocultos por el que los heterogéneos intercambios del mercado acaban promoviendo el bien común— estaba expuesto en términos inequívocamente teístas. La mano invisible era la de Dios, que obraba a través de los sentimientos humanos; la razón humana desempeñaba un papel muy reducido en todo ese proceso. El mercado no se desarrollaba porque las personas entendieran sus ventajas, sino que surgía como un producto derivado de los instintos que Dios había implantado en ellas. Como otros pensadores de la Ilustración escocesa, Smith entendía que el comportamiento humano se regía por la emoción y la convención en mucha mayor medida que por la razón, y como ellos, sospechaba del intelecto cuando obraba sin considerar el sentimiento. El historiador económico estadounidense Jacob Viner resumió así el punto de vista de Smith:

> Los sentimientos son innatos al hombre; es decir, el hombre ha sido dotado de ellos por la providencia. En circunstancias normales, los sentimientos son infalibles. La que sí es falible es la razón. Y la mayor de todas en cuanto a su grado de falibilidad es la razón especulativa del filósofo moral, suponiendo que la del legislador no sea aún más imprecisa. El hombre, sin embargo, tiende a atribuir a la razón humana lo que en verdad es obra de la sabiduría del hacedor de la naturaleza reflejada en los sentimientos.[10]

La idea del sistema natural de libertad propuesta por Smith se sustentaba sobre una determinada concepción de la providencia, y

el pensamiento liberal en su conjunto está condicionado por las creencias cristianas. No fue hasta mediado el siglo XIX cuando el liberalismo empezó a vincularse al pensamiento laico. Desde entonces, muchos han sido los intentos que han tenido por objeto separarlo de sus orígenes, pero el liberalismo continúa siendo un vástago del cristianismo.

A comienzos del siglo XIX, el principal argumento a favor del libre comercio era que los aranceles frustraban los designios divinos. Según la fórmula más habitual de dicha idea, Dios había esparcido recursos por todo el mundo para que pueblos que se hallaban muy separados entre sí pudieran entablar relaciones más estrechas a través del comercio y, de ese modo, acabaran reconociéndose mutuamente como hermanos. El libre comercio constituía, pues, un medio para alcanzar la hermandad bajo la ley de Dios. En la década de 1840, Richard Cobden impulsó una exitosa campaña contra las Leyes del Maíz, principal símbolo del proteccionismo en Gran Bretaña, con el lema «El comercio libre es la ley internacional de Dios». Para él ésta no era una simple metáfora, sino una verdad literal. Otros economistas posteriores han tratado de reformular los argumentos a favor del libre comercio universal en términos laicos centrándolos en la llamada ventaja comparativa, pero nunca han tenido mucho éxito. Gran parte de la teoría económica está constituida por una serie de reiterados intentos de deducir la necesidad de los mercados libres a partir de unos dudosos axiomas de elección racional. El ideario resultante es acusadamente más dogmático que la economía política de Smith, pese a la base religiosa de ésta. El libre mercado se convirtió en una religión en el momento mismo en que negó su fundamento confesional.[11]

La idea de que el libre mercado es un concepto fundamentado en la ciencia es esencial en el pensamiento de Herbert Spencer (1820-1903). Nacido en una familia metodista disidente que era rotundamente anticlerical (con alguna que otra conexión cuáquera), pero firmemente cristiana en sus creencias, Spencer se hizo agnóstico y dedicó su vida a intentar reformular en términos científicos una versión del sistema de libertad natural de Smith. Personalidad excéntrica que produjo parte de su extensa obra durante sus frecuentes travesías a bordo del transbordador del canal de la Mancha

(en las que llevaba orejeras para protegerse de la contaminación acústica), Spencer llegó a ser uno de los pensadores más influyentes del tramo final del siglo XIX y contaba con un nutrido grupo de seguidores en Estados Unidos. Fue fundamentalmente su idea de la evolución social la que le dio renombre. En su búsqueda de una base científica para la ética, Spencer estuvo muy influido por Comte, pero mientras éste invocó la ciencia para atacar los valores liberales, Spencer utilizó la ciencia para defenderlos. En ambos casos, la ciencia citada era falaz.

Spencer fue el exponente más influyente del darwinismo social, un sistema de ideas que tiene muy poco que ver con Charles Darwin: fue Spencer (y no Darwin) quien acuñó la expresión «la supervivencia de los más aptos». Para Spencer, la sociedad evoluciona y dicha evolución sólo puede tener un fin: el libre mercado (o, como él lo llamó parafraseando a Comte, el industrialismo). Las sociedades «industriales» se enfrentaban a la competencia de las sociedades «militantes» (los regímenes socialistas y nacionalistas) que trataban de organizar la economía sobre la base del control. Spencer no tenía ninguna duda de que el libre mercado vencería, pero nunca concretó mecanismo alguno que garantizara ese resultado final. El silencio de Spencer no era de extrañar. Las sociedades basadas en el mercado pueden ser más productivas que otras. Pero eso no significa que vayan a ser adoptadas en todas partes. Incluso podrían ser abandonadas allí donde se encuentran actualmente implantadas (el propio Spencer comentó apenado que, al acabar el siglo XIX, el *laissez faire* ya era historia en Gran Bretaña, donde había sido reemplazado por una especie de dirigismo). Su teoría de la evolución social tenía graves problemas para explicar esa realidad, y eso planteaba un serio interrogante a propósito del conjunto de su sistema de ideas.[12]

Durante la mayor parte de su vida, Spencer fue capaz de convencerse a sí mismo de que la historia estaba siguiendo el curso por él previsto. Pero ante el auge del imperialismo y del proteccionismo de finales del siglo XIX, le invadió la desesperanza. Algunos de sus discípulos no fueron tan sensibles. Sidney y Beatrice Webb opinaban, como Spencer, que los sistemas económicos más productivos vencen sobre los menos productivos. Y, como él, tampoco se

les escapó que el *laissez faire* se hallaba en franco retroceso. Así que llegaron a la conclusión de que el colectivismo soviético era más productivo que el capitalismo occidental. La adhesión de los Webb al estalinismo ejemplifica uno de los mayores defectos de todas las teorías evolucionistas de la sociedad: en ellas casi siempre se cree que la evolución social conduce a un único tipo de sociedad, pero la historia (como la selección natural) no tiene una dirección general ni un estado final determinados. En la práctica, los teóricos de la evolución social acaban respaldando las tendencias imperantes en su momento, lo que, básicamente, equivale a equiparar fuerza y razón. Y ésa suele ser una apuesta equivocada.

Hacia el final del siglo XX, era el colectivismo el que se hallaba en retroceso. Los neoliberales creyeron atisbar un mercado libre global en el horizonte; también pensaban que, cuando éste triunfara, la paz y la prosperidad serían universales. Ése había sido también en su momento el mensaje de defensores religiosos del libre comercio como Richard Cobden y John Bright. Pero los neoliberales lo presentaron como un hecho demostrado por las ciencias sociales, más concretamente, por la supuesta ciencia de la economía. En el movimiento neoliberal se hallaban representadas diversas escuelas diferentes de la teoría económica. Fuertemente influida por el positivismo, la Escuela de Chicago sostenía que la economía era una ciencia que contenía leyes universales como las de las ciencias naturales, mientras que la Escuela Austríaca propugnaba que los métodos de la ciencia natural no eran aplicables a la sociedad. Ése era un punto fundamental de desacuerdo entre ambas, pero no enfrió lo más mínimo el entusiasmo de la una y de la otra por el libre mercado: este último era un principio de su credo que no podía ser cuestionado. El cómo se justificara no tenía importancia.

El ideólogo neoliberal más ambicioso e influyente fue F. A. Hayek (1899-1992). Hayek creció en los años finales del imperio de los Habsburgo, un régimen que él mismo consideraba (acertadamente) como un modelo de sistema liberal en ciertos sentidos. Odiaba el nacionalismo, en el que veía (no sin razón) una fuerza con un enorme poder de destrucción, pero que desaprobaba por entender que se trataba de una regresión hacia el tribalismo. No supo apreciar que el nacionalismo —al igual que el nazismo, el co-

munismo y el jacobinismo— es un fenómeno moderno. También se oponía enconadamente al cientificismo (la equivocada aplicación de los métodos de las ciencias naturales a las cuestiones humanas). Y, sin embargo, su propia defensa del libre mercado era una forma de cientificismo. En la década de 1930, mantuvo un prolongado debate acerca de los orígenes de la Gran Depresión con J. M. Keynes que este último (un pensador más perspicaz y mucho más hábil a la hora de movilizar opinión) ganó sin dificultad. En los años cuarenta, dejó la economía para dedicarse a la filosofía social, pero no sin antes elaborar una enérgica crítica de la planificación central. La corriente dominante de la economía en aquella época postulaba que, dadas las condiciones apropiadas, la planificación central podía resultar muy productiva. Contra aquel consenso, Hayek argumentó que se trataba de una política inherentemente inviable.

En esencia, el argumento de Hayek partía de la base de que los planificadores jamás podrían poseer la información necesaria para organizar la vida económica de forma eficiente. Él sostenía, al igual que el filósofo de la ciencia Michael Polanyi —quien visitó la Universidad de Chicago al inicio de la década de los cincuenta, cuando Hayek era profesor allí—, que la información de la sociedad está plasmada en sus prácticas. El mecanismo de la libre fijación de precios, por ejemplo, responde a esa lógica, ya que permite reunir una información sumamente dispersa y de la que nadie puede disponer en su totalidad. Hayek pasó por alto las distorsiones a las que son proclives los mercados libres y exageró cuando sugirió que la planificación económica centralizada era imposible: la economía dirigida británica funcionó bastante bien durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo. Pero sí detectó un obstáculo insuperable para la planificación económica que en su día defendió Marx y que se intentó llevar a la práctica en el bloque soviético, la China maoísta, Cuba y otros países comunistas: aunque se cumpliesen algunos de los objetivos fijados por los planificadores (como de hecho sucedió en algunos sectores del complejo militar-industrial soviético), sólo sería a costa de un colosal despilfarro. En una época en que la mayoría de los economistas no tenían duda de que la planificación económica central podía producir un nivel de prosperidad

comparable al de los sistemas basados en el mercado, Hayek mostró que, tarde o temprano, acababa resultando mucho menos productiva. Su postura terminaría siendo ratificada por los datos y el historial de las economías planificadas, del que no se tuvo conocimiento pleno hasta después del colapso de éstas. Y es precisamente como crítico profético del socialismo de Estado como será recordado.

Por desgracia, como más se dejó sentir su influencia fue en su calidad de teórico del libre mercado.[13] Su impacto sobre los líderes políticos fue escaso, pero sí se hizo notar en tanto que contribuyó a difundir una forma especialmente dañina de concebir la economía. Y es que Hayek arrojó luz sobre la irracionalidad de la planificación central, pero pasó por alto la de los procesos de mercado. Los mercados son propensos a experimentar ciclos de ascenso y de caída, así como colapsos recurrentes. Keynes y otros teóricos argumentaron que la Gran Depresión se debió a la creencia errónea de que el mercado libre tiende a la autoestabilización. En palabras del economista Karl Polanyi (hermano de Michael), «los orígenes de la catástrofe radican en el empeño utópico del liberalismo económico en establecer un sistema autorregulador de mercado».[14] Aunque los gobiernos agravaran el colapso económico durante la década de 1930 con sus propias políticas (como sostenía Hayek), no cabe deducir de ello que los mercados sean de fiar. No hay nada en los procesos de mercado que indique que éstos pueden ajustarse por sí solos. Hayek logró mostrar que la idea de una economía planificada con éxito es una utopía. Pero olvidó señalar que lo mismo se puede decir del concepto del mercado autorregulado.

Hayek también creía que el libre mercado emerge de forma espontánea, como una consecuencia no intencionada de innumerables acciones humanas y no como resultado de ningún plan humano determinado. En la más completa exposición de sus opiniones, *Los fundamentos de la libertad*, elogia a los «filósofos británicos» porque rechazaron la idea «francesa» de que las instituciones sociales son la materialización de un diseño racional: «Para ellos —escribe—, las instituciones no deben su origen a un artificio o a un diseño intencionado, sino a la supervivencia de las que tienen éxito».[15] Pero si de describir el surgimiento del libre mercado se

trata, nada más lejos de la verdad. Quizás haya algo de exageración en afirmar que el *laissez faire* fue producto de la planificación centralizada, pero la verdad no está muy alejada de esta afirmación. El mercado libre en la Gran Bretaña de mediados del siglo XIX fue obra del poder estatal. Lo mismo se puede decir de lo sucedido a finales del siglo XX: reinventar el mercado supuso poner freno a instituciones que habían evolucionado espontáneamente en su momento, como los sindicatos y (aunque muchos no quisieran admitirlo) los monopolios empresariales. Y esto sólo pudo conseguirse a través de un Estado fuertemente centralizado.

Si los mercados sin trabas son generalmente consecuencia de una construcción deliberada, las instituciones sociales que han evolucionado de forma espontánea rara vez son liberales (al menos, en el sentido que Hayek da a ese término). El sistema político que Hayek tanto admiraba surgió en su momento en Inglaterra sin que nadie lo hubiera planificado. Su existencia fue resultado de la mera casualidad —como bien mostró Hume en su *Historia de Inglaterra*— y no de la obra de ninguna ley divina o natural. Las sociedades feudales fueron producto de procesos de naturaleza muy similar, sin que respondieran a la intención deliberada de nadie y sin que nadie entendiera cómo llegaron a existir. Y tampoco nadie diseñó los frenos a los mercados libres que se impusieron en la Gran Bretaña del tramo final de la era victoriana. Si se puede hablar realmente de una evolución social espontánea, lo cierto es que ésta produce múltiples tipos de instituciones distintas.

Que Hayek estaba equivocado al creer que el libre mercado se desarrolla de forma espontánea quedó patente en la Rusia de la era Yeltsin. Los gobiernos occidentales pensaron que, una vez desmantelado el sistema de planificación central, el capitalismo crecería allí de manera automática. Y ciertamente surgió una economía de mercado, pero dominada por el crimen organizado. Con Putin en el poder, el anarcocapitalismo ruso fue sustituido por un nuevo sistema —igualmente ligado al crimen, pero aparentemente más organizado y más legitimado popularmente que el anterior— que se ha mostrado más eficiente que la planificación central, pero que está muy lejos del libre mercado. El resultado de fiarlo todo a los procesos espontáneos ha acabado siendo un nuevo tipo de economía planificada.

A Hayek se le compara a menudo con Edmund Burke, el parlamentarista del siglo XVIII nacido en Irlanda y fundador del conservadurismo inglés, y es cierto que tienen algo en común. Burke creía —como Hayek— que la tradición compendia la sabiduría de muchas generaciones. Sin embargo Burke —a diferencia de Hayek— basaba esa convicción en la fe religiosa: el mecanismo invisible de la tradición era obra de la providencia que se manifestaba así en la historia. Pese a lo difícil que podría resultar conciliar esta idea con una realidad como la de la Revolución francesa, Burke pudo mantener su fe porque no tuvo reparo en aceptar el Terror como un castigo divino a la perversidad humana. Hayek, por su condición de pensador laico, no disponía de tal recurso, así que recurrió a la ciencia para fundamentar su fe en la tradición. En ese aspecto se mostró más próximo a Auguste Comte. Hayek criticó duramente el positivismo y, sin duda, le habría horrorizado oír que pudiera tener algo en común con Comte, el ideólogo positivista. Pero, al igual que éste, Hayek utilizó la ciencia para validar una perspectiva providencialista del desarrollo humano. Ambos creían que un sistema universal sería el punto final de la historia, pese a que uno y otro diferían radicalmente sobre cuál sería la estructura de dicho sistema.

Hayek y Comte entendían la historia como una calle de sentido único, algo en lo que coincidían con Spencer y con Marx. Todos estos pensadores subestimaron el persistente poder del nacionalismo y la religión, que no han dejado de interactuar con las nuevas tecnologías para producir una amplia diversidad de ordenamientos económicos y políticos. Puede que algunos de éstos sean demasiado represivos e improductivos como para sobrevivir mucho tiempo —véanse, por ejemplo, los casos de la planificación centralizada de estilo soviético y el régimen de los talibanes en Afganistán—, pero en este tramo inicial del siglo XXI, el mundo contiene varias clases distintas de régimen. China ha adoptado una mixtura de nacionalismo y capitalismo de Estado; Irán tiene una especie particular de teocracia popular; Estados Unidos, una combinación de libre mercado con proteccionismo y con un capitalismo dominado por el amiguismo en las altas esferas *(crony capitalism)*; Rusia, una versión ultramoderna de autoritarismo; Europa, una mezcla de socialde-

mocracia e integración económica neoliberal. Ninguno de estos sistemas está fijado para siempre. Todos interactúan entre sí y cambian continuamente. Pero se desarrollan en direcciones distintas y no hay ningún motivo que nos induzca a esperar una convergencia definitiva entre ellos.

En muchos sentidos, la perspectiva de Hayek sobre el libre mercado se asemeja a la de Marx. Como éste, Hayek consideraba que el mercado liberalizado era no sólo el sistema económico más productivo que jamás hubiera existido, sino también el más revolucionario. En cuanto surge y se implanta, pensaba, el capitalismo tiende inevitablemente a extenderse y, a menos que algún desastre detenga su progresión, a hacerse universal. Sin embargo, Marx, a diferencia de Hayek, entendió que el avance del capitalismo acabaría por derrocar el modo de vida burgués. Hayek creía que las sociedades de mercado se basaban en la tradición y, por ello, escribió: «Por paradójico que pueda parecer, no deja de ser probablemente cierto que una sociedad verdaderamente libre siempre será, en gran medida, una sociedad orientada a la tradición».[16] No supo apreciar que los mercados sin trabas contribuyen a subvertir esas mismas tradiciones burguesas que sustentaron el capitalismo en el pasado. Hayek trató de unir la defensa del libre mercado con una especie de conservadurismo cultural; pero su intento chocó frontalmente contra la energía transgresora del mercado sin ataduras. Ésta fue una contradicción suya que los neoconservadores comprendieron muy bien y que, en cierto modo, se propusieron resolver.

Un neoconservador americano en el 10 de Downing Street

Sólo sé lo que creo.

TONY BLAIR[17]

El neoconservadurismo no es la variedad más reciente de corriente conservadora. Es un nuevo tipo de política que puede surgir en cualquier punto del espectro político. En Gran Bretaña, por

ejemplo, el vehículo político del neoconservadurismo no fue el Partido Conservador, sino el nuevo partido que Blair creó cuando se hizo con el liderazgo laborista.

El factor más importante en el ascenso al poder de Blair fue el nuevo sistema heredado de Thatcher. Dicho sistema era ya una realidad consolidada en términos tanto económicos como políticos, pero pese a constituir una auténtica muestra de los éxitos de la ex primera ministra, no dejaba de ser, al mismo tiempo, una fuente de debilidad para los conservadores. Thatcher había declarado a menudo que su meta era la destrucción del socialismo en Gran Bretaña. Nunca se había detenido a considerar qué le ocurriría a su partido si lo conseguía. Durante gran parte del siglo xx, los conservadores ejercieron una labor de freno al colectivismo. El Partido Conservador tenía como propósito no sólo el de oponerse al socialismo, sino también —y de manera más relevante— el de detener los avances hacia la socialdemocracia. Al desmantelar el sistema laborista, Thatcher eliminó la principal razón de ser del Partido Conservador, que, sin un enemigo claramente definido, carecía de identidad. Los laboristas nunca habían sido un partido socialista doctrinario (como bien comentó en su día el ex primer ministro laborista Harold Wilson, siempre habían estado más en deuda con el metodismo que con Marx), pero al identificar el Nuevo Laborismo con el mercado, Blair logró privar a los conservadores de la amenaza que los había definido durante generaciones. De resultas de ello, han vivido sumidos en la confusión durante casi una década.

Aunque la adhesión de Blair a las políticas económicas neoliberales fue una decisión estratégica, no tardó en adquirir un fundamento ideológico. Blair —de ideas más convencionales que las de la mayoría de los políticos en lo referido a los temas internos del país y con una memoria histórica aún a más breve plazo— adoptó sin cuestionamiento alguno la creencia liberal según la cual sólo existe un único sistema económico que pueda proporcionar prosperidad en el contexto de la modernidad tardía. La modernización, además de erigirse en auténtico mantra de Blair, tenía para él un significado muy preciso: consistía en la reorganización de la sociedad conforme a los imperativos del libre mercado. Cuando aún estaba en la oposición, Blair cultivó el favor de los conservadores de-

sencantados presentándose como un «*tory* de toda una nación», es decir, como un conservador progresista que aceptaba el papel central del mercado, pero que también entendía la importancia de la cohesión social. Ya en el poder, se hizo evidente que Blair no había venido a enterrar a Thatcher, sino a continuar su obra.

Ese conservadurismo de toda una nación era, como su legendaria «tercera vía», una herramienta de mercadotecnia política. La tercera vía tenía su origen en una práctica empleada por Bill Clinton y conocida como «triangulación»: una táctica inventada a mediados de la década de los noventa por Dick Morris, asesor del presidente estadounidense, que consistía en situar a Clinton como una alternativa pragmática a ambos partidos mayoritarios en el Congreso. Siguiendo esa misma táctica, Blair atacó a su propio partido tanto como a los conservadores. Su exitosa campaña para la supresión de la llamada «cláusula cuatro» (que reclamaba la propiedad común de los medios de producción) de la Constitución laborista en 1995 tuvo más de acto simbólico que de giro político. Pero, al mismo tiempo, sirvió de indicador para nuevos y más amplios desafíos a la herencia socialdemócrata del laborismo. Blair llevó a la práctica una agenda privatizadora —desarrollada a partir del programa original de Thatcher— en ámbitos centrales del Estado (concretamente, en sectores diversos del sistema de justicia y de los servicios penitenciarios) e introdujo mecanismos de mercado en la sanidad y la educación públicas.

En todos estos aspectos, Blair no hizo más que consolidar el thatcherismo. No cambió la sociedad británica como lo hiciera Thatcher en su momento. Su principal impacto fue sobre su propio partido. El Nuevo Laborismo se construyó con la intención de enterrar el pasado y, si en algo tuvo éxito, fue precisamente en eso. Empezó como una especie de golpe de mano planeado y organizado por un puñado de personas (Tony Blair, Gordon Brown, Peter Mandelson, Alistair Campbell y Philip Gould, entre otros) que pretendían remodelar el partido para convertirlo en un instrumento de conquista del gobierno. El Nuevo Laborismo fue diseñado con un propósito instrumental muy concreto y con muy escasos vínculos con la tradición política que lo precedía. Si alguna continuidad evidenciaba con el pasado, era con el Partido Socialdemó-

crata que se había escindido del laborismo en la década de 1980. Pero, a diferencia de lo que les sucedió a los socialdemócratas en su momento, el Nuevo Laborismo entendió muy bien que las cuestiones relacionadas con la estrategia y la organización son más importantes que las relacionadas con los programas y la ideología. La primera prioridad que se marcó el Nuevo Laborismo fue la de reestructurar el partido para convertirlo en una institución centralizada. Antes de proceder a ninguna otra cosa, había que concentrar el poder. El Nuevo Laborismo siempre tuvo esa vertiente leninista, pero se trataba, más bien, de un leninismo centrado en la remodelación de la imagen del partido. El Nuevo Laborismo era tan «moderno» por su aceptación del libre mercado como «posmoderno» por su convencimiento de que el poder se ejerce cambiando la manera en que se percibe la sociedad.

Los talentos más destacados de Blair eran su habilidad para utilizar las técnicas de las relaciones públicas y su sensibilidad para detectar el estado de ánimo popular. Estos rasgos han llevado a algunos observadores a señalar que se trataba de un oportunista sin ninguna convicción de fondo. Pero, si bien es cierto que nunca ha existido una ideología «blairista», eso no significa que Blair no tuviera sus propias creencias. Su carrera política constituye todo un testimonio del poder de las ideas neoconservadoras, que guiaron sus decisiones más fatídicas. Blair era un neoliberal por defecto, pero también era un neoconservador por convicción.[18]

El neoconservadurismo y el neoliberalismo divergen en ciertos puntos esenciales. Las creencias que conformaron la visión del mundo de Blair fueron específicamente neoconservadoras. A diferencia de los neoliberales, los neoconservadores no pretenden el retorno a una era imaginaria de Estado mínimo. Son conscientes de que no todos los efectos sociales de los mercados sin trabas son benignos y reclaman del gobierno un fomento de aquellas virtudes que el libre mercado desatiende. Blair siempre ha sido un firme defensor de «la ley y el orden», y convirtió dicha defensa en tema central de su ejercicio como ministro del Interior en la sombra bajo la dirección del entonces líder laborista John Smith. Aquélla fue, en parte, una jugada estratégica destinada a arrebatar ese territorio a los conservadores, pero también se correspondía con los propios

instintos personales de Blair. Puede que los neoconservadores no sean admiradores incondicionales de los valores victorianos (algunos —incluido el propio Blair— se consideran liberales en el terreno de la moral personal), pero de lo que no cabe duda es de que rechazan la opción de que el Estado sea moralmente neutral. Ellos entienden que el gobierno debe actuar para promover la que consideran como vida buena, lo que pasa por aceptar la necesidad de la disciplina y el castigo. También implica fomentar la religión. A diferencia de los neoliberales, que se caracterizan normalmente por tener una perspectiva laica, los neoconservadores ven en la religión una fuente fundamental de cohesión social (un punto de vista del que el propio Blair hizo gala al declarar su apoyo a las escuelas confesionales).

Pero, por encima de todo, los neoconservadores no están dispuestos a fiarlo todo a la evolución social. Más inteligentes, por lo general, que los neoliberales, han comprendido que, aunque el capitalismo es una fuerza revolucionaria que derriba regímenes y estructuras sociales establecidas, esto último no acontece por sí solo: se necesita el poder estatal (y, en ocasiones, la fuerza militar) para acelerar el proceso. En lo que a su entusiasmo por el cambio revolucionario respecta, el neoconservadurismo tiene más en común con el jacobinismo y el leninismo que con el neoliberalismo o con el conservadurismo tradicional. La caracterización que se hace habitualmente de Blair retratado como una especie de cripto-*tory* no podría ser más errada. No hay en él rastro alguno del escepticismo ante el progreso proclamado por *tories* históricos como Disraeli. Tampoco es otro más de los profetas neoliberales del libre mercado que tanto se estilan hoy en día. Se trata, en realidad, de un neoconservador a la americana y lo ha sido durante la mayor parte de su vida política.

Es en el plano de las relaciones internacionales donde el neoconservadurismo ha ejercido una influencia más honda en Blair. Fuera cual fuera el legado por el que él habría deseado que le recordara la posteridad —la entrada de Gran Bretaña en la moneda única europea, quizás—, lo cierto es que será recordado por haber llevado al Reino Unido a una guerra ruinosa. Su participación en la guerra de Irak lo destruyó como político, un resultado que, con

toda seguridad, no pretendió en ningún momento. Sería engañoso imaginar que estuvo tan comprometido al principio como lo estaría al final con una aventura tan pésimamente concebida como ésta, ya que su participación en ella estuvo salpicada de errores de criterio en todas sus fases. Pero no es menos cierto que el apoyo que brindó a la guerra expresaba sus creencias más básicas.

Desde cierto punto de vista, puede entenderse que su decisión fue un ejercicio mal calculado de *realpolitik*. Como otros primeros ministros británicos anteriores, Blair temió las consecuencias de oponerse a las políticas estadounidenses y cayó también en la trampa de creer que manteniéndose como aliada inquebrantable de Estados Unidos, Gran Bretaña podría condicionar de algún modo la conducta del gigante norteamericano en el sistema internacional. El intento fracasado ordenado por Anthony Eden de derrocar al presidente egipcio Nasser y reafirmar el control británico sobre el canal de Suez en 1956 destruyó la carrera política del entonces primer ministro británico y puso de manifiesto los riesgos que corría cualquier máximo dirigente del Reino Unido si hacía frente al poder estadounidense. Los primeros ministros posteriores —y, en especial, Harold Wilson, que declinó con muy buen juicio enviar tropas en apoyo de los estadounidenses en Vietnam— consiguieron distanciarse hasta cierto punto de las políticas patrocinadas por Washington, pero Blair insistió en la necesidad de que Gran Bretaña prestara todo su apoyo a Estados Unidos. Temía el efecto que podía tener sobre el sistema internacional el hecho de que Estados Unidos actuase en solitario, pero, además, vio en ello una oportunidad para que Gran Bretaña «se metiera en la liga de los grandes» actuando de puente entre América y Europa.

En realidad, la guerra aumentó la brecha transatlántica hasta cotas nunca vistas desde la Segunda Guerra Mundial, distanció a la opinión pública británica de la estadounidense y dejó a Gran Bretaña más enfrentada con el resto de Europa que, incluso, en tiempos de Margaret Thatcher. Pero no se trató sólo de un intento torpemente urdido de aumentar el nivel de la estrategia británica. Para empezar, no cabe duda de que la decisión de Bush de derrocar a Sadam estaba en perfecta sintonía con las convicciones de Blair. Sadam era un tirano que representaba una fase de la historia hu-

mana que ya había quedado obsoleta. Se estaba construyendo un nuevo orden internacional con Estados Unidos a la cabeza y Blair quería estar en la vanguardia de ese proyecto. Como bien ha escrito John Kampfner, «Blair no se vio arrastrado a una guerra contra Irak. Él estaba muy tranquilo consigo mismo y con sus propias creencias».[19]

¿Cuáles eran esas creencias? En un plazo de seis años, Blair llevó a Gran Bretaña a la guerra en cinco ocasiones. Aprobó ataques aéreos contra Sadam Husein en 1998, la guerra de Kosovo en 1999, la intervención militar británica en Sierra Leona en 2000, la guerra en Afganistán en 2002 y la de Irak en 2003. Además, envió contingentes adicionales de tropas británicas a Afganistán en 2006, cuando Estados Unidos redujo las fuerzas que tenía desplegadas en aquel país. En todas esas decisiones hay un claro componente de continuidad. Blair cree en el poder de la fuerza para asegurar el triunfo del bien. Desde ese punto de vista, el ataque contra Irak suponía la continuación de la política seguida en los Balcanes y en Afganistán. En cada uno de esos casos, la guerra se justificó como una forma u otra de intervención humanitaria. Ése fue un argumento que tal vez tuviera algo de peso en el caso de los Balcanes y de Sierra Leona. Pero era, cuando menos, dudoso en el de Afganistán, y ciertamente tramposo en el de Irak.

Blair justificó todas esas intervenciones militares aludiendo a una «doctrina de la comunidad internacional», que él mismo expuso en un discurso ante el Economic Club en Chicago, en 1999. La nueva doctrina de Blair se fundaba en la creencia de que la soberanía estatal no podía perdurar en un mundo interdependiente:

> Somos testigos de los comienzos de una nueva doctrina de la comunidad internacional. Me refiero al reconocimiento explícito de que hoy, más que nunca, somos mutuamente dependientes, de que el interés nacional está guiado en buena medida por la colaboración internacional y de que es preciso que entablemos un debate claro y coherente sobre la dirección en la que nos impulsa esta doctrina en cada uno de los campos de la actividad internacional. La noción de comunidad —la creencia en que la colaboración y la cooperación son indispensables para la promoción de los intereses particulares—, que tanto reconocimiento está recibiendo en la política

> interna de los países, también necesita encontrar su propio eco en la escena internacional.[20]

El discurso de Blair evidencia el irreal clima intelectual de aquel momento. En la década de 1990 estaba de moda afirmar que el mundo había entrado en una nueva era «post-Westfalia», llamada así por haber dejado atrás el escenario surgido del Tratado de Westfalia, firmado en 1648 y considerado a menudo como el punto a partir del cual el Estado moderno pasó a tener un reconocimiento legal. Ese anterior sistema, según se creía, había dejado de existir con el final de la Guerra Fría: la soberanía estatal ya no era el elemento central del sistema internacional, que había pasado a estar regido por las instituciones globales. Lo cierto es que el Estado soberano estaba tan fuerte como siempre y que su aparente declive era sólo un efecto momentáneo del período inmediatamente posterior al fin de la Guerra Fría, durante el que Estados Unidos pareció capaz de actuar sin restricción alguna de ninguna otra potencia. Pero aquel intervalo de tiempo tenía que ser necesariamente breve y lo fue. China e India ya emergían como grandes potencias que, pese a tener intereses divergentes en cuestiones muy importantes, coincidían en su rechazo a un sistema basado en la hegemonía estadounidense. Lo que se observó en los años noventa fue algo que ya había sucedido en ocasiones pasadas y que se podría definir como una interacción entre diversas grandes potencias en forma tanto de rivalidad como de cooperación. En muchos sentidos, esto no dejaba de ser una reedición del escenario imperante a finales del siglo XIX pero con unos actores distintos.

La idea de que el Estado soberano estaba abocado a la desaparición era un sinsentido, pero resultó de gran utilidad para Blair. Para empezar, cuadraba bien con su visión del mundo, desde la que concebía el desarrollo humano como una serie de estadios sucesivamente mejorados. Ésta no deja de ser una variante *whig* de la tradicional fe en la providencia, que Blair también suscribía como parte de su cosmovisión cristiana. No haríamos bien si nos tomáramos demasiado en serio las palabras del propio Blair cuando afirmó que le había inspirado el filósofo cuáquero John Macmurray (1891-1976), un pensador comunitarista cristiano que evolucionó a

partir de la tradición idealista británica y defendió una interpretación positiva de la libertad entendida como parte del bien común. La visión del mundo que tenía Blair estaba influida por la ortodoxia de su tiempo. Nunca dudó de que la globalización estuviera creando una economía de mercado a escala mundial que, con el tiempo, debería complementarse con una democracia también global. Cuando hablaba (como hacía a menudo) de la necesidad de proseguir las «reformas económicas», daba por sentado que éstas implicaban nuevas privatizaciones y la inyección de mecanismos de mercado en los servicios públicos. La «modernización» incesante que reclamaba era, en la práctica, una versión anquilosada de las ideas de finales de los años ochenta. Como Thatcher (con quien le unían muy pocas cosas más), Blair desconocía el escepticismo. Para él, los tópicos del momento siempre habían sido verdades eternas.

No obstante, como también sucede en el caso de George W. Bush, no hay motivo para dudar de la autenticidad de la fe de Blair. Tanto él como Bush conciben las relaciones internacionales en términos derivados de la teología. No nos referimos a la teología de san Agustín o de santo Tomás de Aquino: Blair fue recibido en audiencia por el papa Juan Pablo II a finales de febrero de 2003, pero no logró persuadirlo en lo más mínimo. Los pensadores cristianos medievales desarrollaron una teoría rigurosa de las condiciones que han de satisfacerse para que una guerra pueda ser considerada justa y el Sumo Pontífice consideraba (y con razón) que en esa ocasión no se cumplían. Blair debió de sentirse apenado por el resultado de aquella audiencia, pero no por ello dejó de pensar que era a él a quien le asistía la razón. La escrupulosa casuística de los pensadores medievales a propósito de las consecuencias de la acción humana no era de interés: lo que importaba de verdad eran las buenas intenciones, que, a fin de cuentas, son las que siempre acaban prevaleciendo. Pero las políticas con las que se intentaban poner en práctica aquellas «buenas intenciones» estaban tan mal concebidas como ideológicamente motivadas, lo que significaba que distaban mucho de ser el resultado de una evaluación prudente de los hechos, y eso era algo que Blair parecía incapaz de percibir.

La idea de que el sistema internacional se encaminaba hacia la gobernanza global sirvió para ampliar las finalidades tradicionales

de las guerras. La «comunidad internacional» podía emprender acciones militares siempre que estuviera moralmente bien hacerlo. Y los Estados renegados o «canallas» que amenazaban el sistema internacional desarrollando armas de destrucción masiva no debían ser el único blanco del uso de esa fuerza armada: ésta también debía ir dirigida contra los Estados que vulnerasen los derechos humanos de sus ciudadanos. El objetivo, pues, no era solamente neutralizar amenazas (ni siquiera de forma preventiva), sino mejorar la condición humana en general. La guerra había dejado de ser un último recurso contra los peores males para convertirse en un instrumento del progreso humano. En el discurso que pronunció en Chicago, Blair admitía que la acción militar sólo debería emprenderse cuando hubiese fracasado la diplomacia y, además, si dicha acción tenía una probabilidad razonablemente alta de conseguir sus objetivos. Sin embargo, desestimó las opiniones de todos aquellos (en su mayor parte, militares profesionales británicos y estadounidenses) que exigían que se definiera y se diseñara una estrategia de salida antes de contemplar seriamente la posibilidad de una intervención militar. Según Blair, esas cautelas sonaban a derrotismo. «El éxito es la única estrategia de salida que estoy dispuesto a considerar», declaró.[21] En discursos posteriores, Blair aceptó que, por sí sola, la fuerza militar no podía generar en el sistema internacional la transformación radical de la que él mismo había hecho causa. Dirigiéndose al World Affairs Council en Los Ángeles en agosto de 2006, Blair declaró que la lucha contra el terrorismo era una lucha «de valores». Se mostró reticente a concretar de qué valores hablaba, pero, fueran cuales fuesen, de lo que no tenía duda era de que actuaban como punta de lanza del avance humano: «Nuestros valores son algo por lo que vale la pena luchar. Representan el progreso de la humanidad a lo largo de múltiples épocas. Y en cada una de esas fases históricas, hemos tenido que luchar por ellos y defenderlos. Ahora que estamos llamados a entrar en una nueva era, ha llegado el momento de volver a luchar por ellos».[22] Blair retomó el tema en enero de 2007 y opinó lo siguiente: «El terrorismo destruye el progreso. Y el terrorismo no puede ser derrotado exclusivamente por medios militares. Pero tampoco podemos derrotarlo sin ellos».[23]

Bajo esa concepción suya de las relaciones internacionales, Blair ocultaba una perspectiva particular sobre Estados Unidos. Como sus correligionarios neoconservadores de Washington, Blair considera que Estados Unidos constituye el paradigma de las sociedades modernas. Impulsado por el empuje de la historia, es un país invencible. Dando su respaldo a la actuación de la administración Bush en Irak, Blair creyó que estaba ayudando a la causa del progreso humano, teniendo al mismo tiempo la reconfortante sensación de estar del lado de los grandes batallones. La fe de Blair en el carácter invencible de Estados Unidos estaba equivocada. La derrota estadounidense a manos de la insurgencia iraquí era de todo menos inesperada. Los franceses fueron expulsados de Argelia pese a la implacable (y en extremo cruel) campaña bélica que mantuvieron en aquel país y pese a contar con el apoyo de más de un millón de colonos franceses. Y en condiciones más parecidas a las sufridas por las fuerzas estadounidenses en Irak, los soviéticos también fueron expulsados en su día de Afganistán. Si alguna lección cabe extraer de la llamada guerra asimétrica —aquella en la que los débiles (desde el punto de vista militar) emplean tácticas poco ortodoxas contra los que, en apariencia, son abrumadoramente más fuertes que ellos—, es que los débiles llevan las de ganar.

Que Blair no hiciera caso de dichas lecciones es algo atribuible, en parte, a la ignorancia. Pese a ser un político con un don intuitivo nada habitual para adivinar el estado de ánimo de la población británica, Blair carecía de los conocimientos necesarios para tomar decisiones bien fundadas en contextos internacionales. Su historial de éxitos en la política nacional se basó en un absoluto desdén por el pasado. Su convencimiento de que la historia estaba de su parte fue lo que le condujo hasta el descalabro iraquí. Pero, en realidad, sabía muy poco de historia y, si algo de lo que conocía minaba sus esperanzas, se negaba a aceptarlo. Para él la historia sólo era significativa si se entendía como un registro documentado del avance humano. Recurrir a ella para enfriar las ambiciones presentes era un acto no sólo inconcebible, sino incluso inmoral. Blair, al igual que Bush, concebía la historia como el despliegue de un designio providencial, pero una característica peculiar de la perspectiva de ambos líderes es que ese designio sólo es visible a los fieles. Los de-

más tal vez carezcan de la visión necesaria para apreciar el patrón que se desarrolla ante sus ojos, por lo que puede que sea necesario guiarlos. En términos agustinianos, esta concepción sería inaceptable, ya que sólo Dios puede conocer el designio de la historia. Pero he aquí un aspecto en el que Blair se ha manifestado como el hombre moderno que siempre ha asegurado ser: para él, lo único que se necesita para que una acción sea correcta es una sensación subjetiva de certeza. Si la mentira es necesaria para hacer realidad ese designio providencial, no puede ser realmente mentira.

El engaño ha sido parte consustancial de todas las fases de la guerra de Irak. En el capítulo 4, analizaré el proceso que se siguió para diseñar y organizar esa guerra en Estados Unidos. Aquí me limitaré a considerar algunos de los principales episodios de desinformación que hicieron posible la participación británica en la contienda. En el período previo a la invasión, Blair no dejó de insistir públicamente en que el objetivo de ésta no era el cambio de régimen (pues él bien sabía que ése sería un motivo legalmente inaceptable para atacar el país), sino la amenaza que planteaban las armas de destrucción masiva (ADM) que Irak supuestamente poseía. Por aquel entonces, se divulgó un documento titulado «El programa iraquí de armas de destrucción masiva: valoración del gobierno británico» (publicado el 24 de septiembre de 2002 con el título «Las armas de destrucción masiva de Irak: valoración del gobierno británico»). El documento —que sería conocido como el «dossier dudoso»— pretendía ser un informe autorizado basado en la información de los servicios de inteligencia sobre las capacidades y las intenciones de Irak en lo que respectaba a las ADM, pero en él se contradecían las valoraciones expuestas en estudios de inteligencia previos. Así, en marzo de 2002, uno de los informes remitidos al Comité Conjunto de Inteligencia (JIC, según sus siglas en inglés), que reúne información procedente de todos los servicios de inteligencia del Reino Unido, concluía que no existía «indicio alguno de que Sadam Husein plantease una amenaza mayor que en 1991, tras la guerra del Golfo». Por otra parte, aunque el «dossier» afirmaba estar basado en fuentes de los servicios de inteligencia, el 90 % fue copiado de tres artículos ya publicados. En el caso de uno de ellos, en concreto, se cambió el sentido original del texto para dar a en-

tender que Irak estaba dando apoyo a grupos terroristas islámicos como Al Qaeda (una afirmación sin fundamento alguno y que resultaba sumamente inverosímil a juzgar por las evidentes muestras de enemistad y sospechas mutuas entre ambos).[24]

Blair, como Bush, ha puesto el acento en los fallos de los servicios de inteligencia como uno de los principales motivos de las dificultades de la campaña bélica. Lo cierto, sin embargo, es que durante este conflicto se han repetido los datos y las revelaciones procedentes de información de inteligencia que han sido ignorados u ocultados por contradecir los pretendidos motivos para declarar la guerra a Irak. En febrero de 2003, en un documento filtrado del Gabinete de Inteligencia de la Defensa (DIS) del Reino Unido se reconocía que había habido contactos entre Al Qaeda y el régimen iraquí en el pasado, pero se señalaba que cualquier relación que pudiera haber habido entre ambos había sucumbido a la desconfianza mutua. «Los objetivos [de Bin Laden] se contraponen ideológicamente a los del Irak actual», concluía el informe.[25] Dicho documento contradecía también la afirmación de que Sadam había mantenido contactos con el grupo que organizó los atentados del 11-S (afirmación fundamental con la que Blair defendía el ataque contra Irak como parte de la llamada «guerra contra el terror»). Un informe previo, el documento «Opciones sobre Irak», elaborado el 8 de marzo de 2002 por la Secretaría de Ultramar y Defensa del ministerio británico del Gabinete, analizaba las pruebas disponibles y llegaba a una conclusión inequívoca:

> A juicio del JIC, no hay ningún indicio reciente de complicidad iraquí con el terrorismo internacional. No existe, pues, justificación alguna para emprender acciones contra Irak basadas en una alegación de autodefensa destinada a combatir amenazas inminentes de terrorismo, como sucedía en el caso de Afganistán.[26]

Éste y otros informes demuestran que los servicios de inteligencia británicos recibieron repetidos encargos para hallar pruebas de algún tipo de vinculación entre Sadam y Al Qaeda. Incapaces de encontrar ninguna y reacios a inventársela, informaron de su inexistencia. Pero el único efecto que consiguieron esos informes fue

que Blair desviara su argumentación a favor de la guerra hacia la cuestión de las ADM, terreno en el que la información de inteligencia podía ser más fácilmente manipulada.

En este caso, como en otros, el problema no estribó en una información defectuosa de los servicios de inteligencia, sino en que esa información se descartaba cuando no servía para sustentar la decisión de ir a la guerra. A Blair no le resultaba útil la información basada en hechos. Sólo le interesaba la llamada «inteligencia basada en la fe», expresión con la que un antiguo experto en control de armamentos y ex colaborador de la Oficina de Inteligencia e Investigación del Departamento de Estado estadounidense bautizó la peculiar forma que tiene la administración Bush de entender la información procedente de los servicios de inteligencia.[27] De hecho, uno de los principales defensores de la inteligencia basada en la fe fue director de la Oficina de Planes Especiales, un organismo creado *ad hoc* con el propósito de cribar las informaciones procedentes de los servicios secretos que pudieran resultar más inconvenientes, y que se examina más a fondo en el capítulo 5 de este libro.

Al parecer, los planes de la futura invasión se iniciaron en Estados Unidos sólo meses (o semanas) después de los atentados terroristas del 11-S, hacia finales de 2001, y empezó a hacerse evidente que Blair y Bush pretendían ir a la guerra en Irak a partir de la visita que el primero efectuó al segundo en Camp David, en abril de 2002. En un memorando del ministro de Exteriores británico Jack Straw, remitido a Blair el 25 de marzo de 2002 dentro de los preparativos de aquella visita, se señalaba que, aunque parecía claro que Bush ya se había decidido, los motivos para aquella guerra eran aún muy poco consistentes: Sadam no estaba amenazando a sus vecinos y su capacidad en ADM era menor que la de Libia, Corea del Norte o Irán. Pese a este consejo, Blair dio su pleno respaldo a Bush en el encuentro entre ambos que tuvo lugar en Camp David. En una reunión celebrada en el 10 de Downing Street a las 9 de la mañana del 23 de julio de 2002 —cuyos detalles se filtrarían posteriormente en el llamado «Memorando de Downing Street»—, Blair fue informado por «C» (el jefe del Servicio Secreto de Inteligencia MI6, sir Richard Dearlove, que había mantenido conversaciones recientes en Washington con el director de la CIA, George Tenet)

de que la acción militar contra Sadam era «considerada inevitable» y que «la información y los datos de inteligencia estaban siendo fijados en función de la política» que ya se había decidido seguir.[28] Blair —en parte, para apaciguar los ánimos en su propio partido— persuadió a Bush para que acudiera a la ONU en busca de una segunda resolución que autorizara la acción militar. Pero en un encuentro organizado en la Casa Blanca el 31 de enero de 2003, Bush dejó muy claro a Blair que él tenía intención de ir a la guerra fuera cual fuera la decisión de Naciones Unidas, y Blair reiteró su pleno apoyo al presidente estadounidense.[29] El *premier* británico también rechazó una oferta de Bush que podría haberle ahorrado a Gran Bretaña la implicación total en aquella inminente guerra. En marzo de 2003, ante el temor de una posible caída del gobierno de Blair, el presidente estadounidense dio a éste la opción de que las fuerzas británicas no participaran en la invasión. Blair descartó esa posibilidad y reiteró su pleno compromiso.[30] No obstante, ante la Cámara de los Comunes, Blair mantuvo hasta la crucial votación del 18 de marzo, dos días antes del inicio de la guerra, la ficción de que ésta aún podía evitarse.

La complicidad de Blair en el engaño de los meses previos a la guerra ha hecho que se le considere un personaje mendaz. Pero ésa es una interpretación errónea. No se trata tanto de que escamotee la verdad como de que carezca de una normal comprensión de ésta. Para él, la verdad es aquello que sirve a su causa. Y cuando incurre en lo que habitualmente se considera engaño, él sólo ve ese nuevo mundo que está ayudando a engendrar. Sus silencios cumplen esa misma elevada finalidad. Blair ha guardado silencio ante los abusos producidos en Abu Ghraib y ha desestimado las informaciones bien documentadas sobre el uso de aeropuertos británicos por parte de aviones estadounidenses encargados de poner en práctica la llamada política de «entregas especiales» de sospechosos de terrorismo, secuestrados y transportados a países donde pueden ser luego torturados. Pero aunque la postura de Blair en todas estas cuestiones debe ser considerada absolutamente deshonesta conforme a los criterios normales y habituales, es más que evidente que él no cree que esos criterios sean aplicables en su caso. El engaño está justificado si promueve el progreso humano, y, en

ese caso, deja de ser engaño. Las no verdades de Blair no son auténticas mentiras: son visiones proféticas del curso futuro de la historia y conllevan los riesgos propios de semejantes revelaciones.

Durante la década que Blair se mantuvo al frente del gobierno británico, éste cambió de carácter. Todas las administraciones aspiran a presentar una imagen positiva de sí mismas y algunas se han apartado de la verdad durante ese proceso. En lo que se diferenció Blair fue en considerar que el fin primordial del gobierno era el de moldear la opinión pública. La consecuencia de ello fue que, si en el pasado las mentiras eran un rasgo intermitente del gobierno, bajo su liderazgo pasaron a convertirse en un elemento integral del funcionamiento de la administración.[31] Refiriéndose al papel de la mentira en la política soviética, el pensador político francés Raymond Aron escribió:

> En el sentido exacto y estricto de la palabra, quien conscientemente afirma lo contrario de la verdad está mintiendo: los camaradas de Lenin mentían cuando confesaban crímenes que no habían cometido y la propaganda soviética mentía cuando proclamaba a los cuatro vientos la felicidad del pueblo durante la época de la colectivización. [...]
>
> Sin embargo, cuando los bolcheviques —los comunistas— llaman *socialista* a la Unión Soviética, ¿debemos decir que mienten? [...] Si son conscientes de la diferencia entre lo que el socialismo es hoy en día y lo que será cuando se corresponda con su esencia, entonces no están mintiendo (en el sentido estricto del término), sino sustituyendo la realidad por [algo que podríamos describir como una] «pseudorrealidad»: un significado que atribuyen a algo en función de un futuro que se imaginan que se ajustará a la ideología. Así, pese a todo, el sovietismo se convierte en un paso más del camino hacia el socialismo y, por consiguiente, en un paso más hacia la salvación de la humanidad.[32]

Si algún precedente podemos hallar para la desconsideración metódica de Blair por la verdad, está en la era soviética, cuando toda una generación de comunistas occidentales presentaron la URSS como un estadio en el camino hacia la democracia universal. Convencidos de que servían a una causa invencible, estos compa-

ñeros de viaje estaban dispuestos a «mentir por la verdad» retratando el sistema soviético no como en verdad era, sino como acabaría siendo inevitablemente (o así lo creían ellos). Era absurdo calificar la Unión Soviética de democracia. No es menos absurdo sugerir hoy en día que Irak es una democracia liberal emergente y referirse a aquel país como el escenario en el que se está ganando la guerra contra el terrorismo global. Atendiendo exclusivamente a los hechos, Irak es un Estado fallido y si algún ápice tiene de democracia, ésta está contribuyendo a la creación de una teocracia al más puro estilo iraní. Al mismo tiempo, los datos nos indican que la invasión encabezada por Estados Unidos ha transformado el país en un campo de entrenamiento para terroristas. Blair no se limitó a ocultar esos hechos: construyó además una pseudorrealidad destinada a condicionar nuestra forma de pensar. Como en el caso soviético, la pseudorrealidad no superó la prueba de la historia. La espantosa realidad de la vida en Irak sirve de refutación del dogma posmoderno según el cual la verdad es una construcción del poder. Puede que dicha realidad no haya penetrado aún en la conciencia de Blair, pero sí que lo ha hecho ya en la del electorado estadounidense. La consecuencia de todo ello será que Blair estará condenado a ser visto el resto de sus días como el sirviente superfluo de una administración fracasada.

Blair y Bush accedieron al poder de sus respectivos países en unos contextos políticos que difícilmente podrían ser más distintos entre sí. Blair no podía movilizar la fe religiosa popular como hizo Bush y el movimiento intelectual neoconservador que respaldó su mesiánica política exterior no empezó a desarrollarse en Gran Bretaña hasta el tramo final de su mandato como primer ministro. Pese a todo, existía una fuerte afinidad entre Bush y Blair. La combinación de una religiosidad superficial pero intensa con una fe militante en el progreso humano que define la cosmovisión de Bush también condicionó la de Blair. Blair y Bush interpretaron la historia de las dos décadas anteriores —la única historia que conocían— como una muestra de que la humanidad había entrado en una era absolutamente nueva. Al igual que hiciera Thatcher a finales de la década de 1980, ambos entendieron la caída del comunismo no como lo que realmente era (un revés para el universalismo occi-

dental), sino como un síntoma del triunfo de «Occidente». Al carecer de una perspectiva histórica más amplia, su interpretación de los desafíos planteados en el albor del siglo XXI no podía ser más que en términos de las vanas ilusiones triunfalistas de la era de la Posguerra Fría.

Blair y Bush coincidieron con el final de un período de utopismo ascendente en la política occidental. Para ellos, el progreso humano era algo axiomático, pero en ningún caso lo concibieron únicamente desde un modo de pensar laico. Ambos practicaron un estilo misionero de política cuya meta era nada menos que la salvación de la humanidad.

Capítulo 4

LA AMERICANIZACIÓN DEL APOCALIPSIS

> En nuestro poder está el empezar el mundo de nuevo. Una situación similar a la actual no se daba desde los tiempos de Noé. Se acerca el nacimiento de un nuevo mundo.
>
> THOMAS PAINE[1]

El asesinato de miles de personas el 11 de septiembre de 2001 volvió a situar las ideas apocalípticas en el centro de la escena de la política estadounidense. Al mismo tiempo, sirvió para revitalizar creencias que forman parte del mito americano. Los puritanos que colonizaron el país en el siglo XVII entendían que estaban creando una sociedad de la que estarían ausentes los males del Viejo Mundo. Fundada sobre principios universales, serviría de modelo para toda la humanidad. Para aquellos colonos ingleses, América marcaba un nuevo inicio en la historia.

Lo cierto, sin embargo, es que no existen tales comienzos y la conciencia de creación de un nuevo mundo que ha estado presente en Norteamérica desde la llegada de los primeros pobladores ingleses hasta la actualidad no es nueva ni exclusivamente norteamericana. Es una corriente del fermento milenarista que se transmitió desde el quiliasmo medieval a través de la Revolución inglesa. La conciencia de misión universal que tan destacadamente figura en la política estadounidense es una derivación de ese antiguo torrente.

El Estado surgido de la guerra de Independencia estadounidense adaptó las tradiciones del gobierno inglés a las condiciones de una lucha de autodeterminación nacional y las tradujo al lenguaje de los derechos universales. Los colonos norteamericanos y quienes posteriormente convirtieron el país en una república independiente pensaban que era posible crear gobiernos apelando a unos principios básicos y fundamentales. En el fondo, tanto sus

principios como su convencimiento de que la historia podía volver a empezar de cero eran herencias del pasado.

De colonia puritana a nación redentora

> Los estadouinenses somos un pueblo singular: el pueblo elegido, el Israel de nuestro tiempo. Nosotros somos los portadores del arca de las libertades del mundo.
>
> Herman Melville[2]

Los colonos puritanos que arribaron a Nueva Inglaterra llevaron consigo muchas de las creencias proféticas que habían alimentado el fuego de la guerra civil inglesa. Para ellos, la colonización del Nuevo Mundo era en sí misma un acontecimiento apocalíptico. El famoso sermón de John Winthrop a los puritanos ingleses que fundaron la Colonia de la Bahía de Massachusetts, en el que describió Nueva Inglaterra como la «ciudad en lo alto de una colina» que encarnaba un nuevo contrato con Dios, probablemente fuese pronunciado en Inglaterra, antes de la partida de los colonos, y no a bordo del navío en plena travesía, como antaño se creía. El sermón de Winthrop dejaba muy claro que la colonia que estaba a punto de fundarse marcaría el inicio de una nueva era en la historia, pero también advertía del terrible destino que les aguardaba si se desviaban de la senda de la virtud:

> Debemos pensar que seremos como una ciudad en lo alto de una colina. Los ojos de todo el mundo estarán puestos en nosotros. Así que si tratamos en falso con Dios en esta obra que nos hemos propuesto llevar a cabo [...] estaremos dando excusas a nuestros enemigos para que profieran maldades sobre los caminos del Señor. [...] Deshonraremos los caminos que han seguido tantos y tantos dignos siervos de Dios y haremos que sus oraciones caigan como maldiciones sobre nosotros hasta nuestra erradicación final de la buena tierra a la que nos dirigimos.[3]

Entre los colonos, la esperanza del nuevo mundo se combinaba con el temor por la proximidad del «fin de los tiempos». John Cot-

ton, pastor de la First Church (o «Iglesia Primera») de Boston, seleccionó la sección del Libro del Apocalipsis en la que se relata la derrota de la Bestia como texto del sermón que pronunció en su servicio inmediatamente posterior a la noticia de la ejecución de Carlos I y vaticinó la destrucción del Anticristo en 1655. Esas creencias eran comunes en la Inglaterra de mediados del siglo XVII, y no sólo en grupos como los Hombres de la Quinta Monarquía, sino también entre un amplio elenco de líderes religiosos y sectas. Paul Boyer, estudioso de las tradiciones proféticas estadounidenses, ha señalado que los líderes puritanos llamaron a apoyar la aventura colonizadora en América aludiendo a motivos escatológicos. Concretamente, John Davenport describió aquella empresa como la construcción de «un baluarte contra el reino del Anticristo». El entusiasmo apocalíptico fue perdiendo intensidad en Inglaterra con la Restauración y el acceso al trono de Carlos II en 1660, pero, para entonces, ya había hallado un nuevo acomodo en América. A comienzos del siglo XVIII, Cotton Mather, pastor de la First Church de Boston y autor de una historia de Nueva Inglaterra de gran profusión apocalíptica, describía aquella tierra como «el lugar de la Tierra que el Dios celestial estaba estudiando» como posible capital del reino del Milenio.[4]

En cualquier caso, los movimientos abiertamente apocalípticos no llegaron a extinguirse en ningún momento. Como ya se ha señalado en el capítulo 1, la Gran Bretaña de principios del siglo XIX fue escenario del movimiento multitudinario encabezado por Joanna Southcott y el metodismo canalizó una vigorosa corriente milenarista. Más o menos por entonces, las ideas milenaristas empezaron a adoptar formas más seculares. Pensadores radicales como William Godwin y Thomas Paine reformularon la creencia milenarista en la posibilidad de transformar el mundo a través de la acción humana y la convirtieron en una fe en el progreso típica de la Ilustración. Godwin —el autor anarquista mencionado en el capítulo 1 que se casó con la pionera feminista Mary Wollstonecraft— concebía la historia como una serie de fases en el desarrollo de la razón humana que conduciría a un mundo que ya no necesitaría gobiernos. La percepción que Godwin tenía de la historia era teleológica y claramente deudora del cristianismo, pero nada en ella delataba

la expectativa de una transformación repentina: Godwin no contemplaba la posibilidad del abrupto advenimiento de un mundo nuevo (elemento central de toda esperanza milenarista). Por el contrario, Paine —quien adquirió fama como ideólogo de la independencia estadounidense y fue leído con admiración por George Washington— sí evidenció síntomas de un modo de pensar apocalíptico. La declaración incluida en el apéndice de la edición de 1776 de su libro *El sentido común*, en la que proclamaba que la revolución norteamericana permitía la transformación completa del mundo, constituye una profesión clásica de fe apocalíptica. Como muchos de sus amigos de la Francia revolucionaria (donde, como Condorcet, fue encarcelado por los jacobinos), Paine era un deísta que creía que la existencia de un ser divino era demostrable con las herramientas de la razón. Y, aun así, un ferviente racionalista como él concibió la guerra de Independencia estadounidense como un suceso milenarista.

Fue principalmente el papel formativo de la religión apocalíptica en Estados Unidos lo que impidió que se consolidara una variante de la civilización europea en aquel Nuevo Mundo. Siempre ha habido voces en aquel país que han considerado que Estados Unidos ha renovado los logros de Europa a un nivel superior al de los originales. En su biografía de Benjamin West, John Galt describió al gran pintor estadounidense de finales del siglo XVIII como animador de una herencia artística europea. La obra de West, según Galt, superaba cualquier cota alcanzada en Europa. Ahora bien, el declive de las artes europeas no era más que «un hermoso presagio de la gloria que éstas alcanzarían en su tránsito a América».[5] Aquí no hay evocación alguna de un nuevo comienzo al otro lado del Atlántico, sino, más bien, siguiendo la visión cíclica de la historia que tenían los historiadores clásicos, la insinuación de una segunda vida para la civilización europea en tierras americanas. Si su visión del futuro se hubiese impuesto, Estados Unidos podría haber producido —como produjeron los países situados al sur de sus fronteras— una nueva versión del Viejo Mundo. Pero, en lugar de ello, acabó considerándose diferente de Europa: una civilización nueva fundada sobre principios universales.

Una de las ideas que inspiraron a los fundadores estadouniden-

ses fue la teoría política de John Locke, una teoría del Estado entendido como un contrato social destinado a proteger los derechos naturales. A diferencia de casi todos los Estados que han existido, Estados Unidos fue fundado sobre la base de una ideología y si por algo es nuevo, es precisamente por ese hecho. La teoría política de Locke resultó muy útil para los estadounidenses durante la guerra de Independencia. No les ha sido de tanta utilidad, sin embargo, cuando han intentado aplicarla a la política exterior, donde ha favorecido la creencia de que la libertad es una condición que se alcanza automáticamente cuando se suprime la tiranía. Pese a su pretensión universalista, el pensamiento de Locke es un destilado de creencias y valores que sólo tienen sentido en unas condiciones históricas particulares. Todos los apartados de su filosofía política están supeditados a la teología protestante.[6] Los derechos humanos están fundamentados en nuestras obligaciones para con Dios: no podemos arrebatarnos nuestra propia vida, por ejemplo, porque Dios nos ha creado y continuamos siendo de su propiedad. El concepto del estado de naturaleza según Locke es una expresión de las creencias cristianas sobre la creación divina y la propiedad divina del mundo. Su ideal de gobierno limitado era una abstracción derivada de los conflictos de la Inglaterra del siglo XVII. La libertad no es una condición humana primigenia, como se imaginaba Locke: allí donde existe, es el resultado de varias generaciones de construcción y consolidación institucional. Pero en Estados Unidos, la idea de libertad natural se convirtió en la base de una religión civil que se reclamaba poseedora de una autoridad universal.

No todos los fundadores de Estados Unidos estaban adheridos a esa religión. Los autores de los artículos de *El Federalista*, publicados entre 1787 y 1788, cuando se debatía la ratificación de la Constitución estadounidense, tenían una visión más escéptica del gobierno. Para pensadores como James Madison y Alexander Hamilton, el régimen que se estaba gestando no era un instrumento para que la humanidad pudiera escalar hasta cimas jamás soñadas. Consideraban que, con una orientación acertada, la de los nuevos Estados Unidos podría llegar a superar otras formas de gobierno, pero nunca superaría los defectos inherentes a todas las constituciones. Los federalistas pertenecían a una tradición antiutópica

americana que se ha ido manteniendo en el tiempo frente a múltiples vicisitudes, pero que nunca ha logrado desplazar aquella conciencia de misión universal sobre la que se fundó la colonia norteamericana original.

Por haber sido fundada sobre una ideología que se reivindica universal, Estados Unidos pertenece a la misma familia de Estados que la Francia posrevolucionaria y la antigua Unión Soviética, pero, a diferencia de éstos, el régimen estadounidense se ha mantenido asombrosamente estable. Las instituciones estadounidenses han cambiado menos a lo largo de los últimos siglos que las de prácticamente cualquier otro país. Al analizar el nacionalismo americano, el académico británico Anatol Lieven ha señalado lo siguiente:

> En vista de lo generalizado que está el estereotipo de Estados Unidos como un país nuevo, joven y en continuo cambio, es importante reseñar que la antigüedad de las instituciones de este país es uno de los motivos por los que los estadounidenses son tan leales a ellas. [...] Incluso el sistema político británico ha variado mucho más fundamentalmente que el estadounidense a lo largo de los últimos doscientos años. [...] Así pues, lejos de ser un Estado «nuevo» o «joven», Estados Unidos tendría motivos para considerarse prácticamente como el Estado más antiguo del mundo.[7]

En parte, es esa antigüedad de las instituciones estadounidenses la que explica la perdurable creencia de sus ciudadanos en el papel excepcional que su país tiene reservado en el mundo. En casi todos los demás países, el régimen de gobierno ha cambiado repetidamente durante todos estos años. Hasta Gran Bretaña ha sido escenario de una sucesión de experimentos y ordenamientos políticos diversos. La ausencia de una experiencia de fugacidad política de esa clase sitúa a Estados Unidos junto a un reducidísimo grupo de países, entre los que se encuentran Suiza e Islandia. De un modo que sólo es posible en muy pocos países más, los estadounidenses pueden identificarse como nación con las instituciones que los gobiernan. Pese al paréntesis de la guerra de Secesión y a la ampliación del ámbito y las funciones del gobierno federal durante la era Roosevelt, Estados Unidos ha mantenido un mismo régimen reconocible como tal durante más de doscientos años.

El giro producido durante la administración Bush fue posible gracias a la excepcional religiosidad estadounidense, que explica mejor que ningún otro factor la diferencia que la separa de la mayor parte del resto del mundo. Como reconoció en su momento Alexis de Tocqueville (quien, además, fue el acuñador original del término),[8] el excepcionalismo estadounidense es un fenómeno religioso. Desde que arribaron a aquellas costas los primeros colonos procedentes de Inglaterra hasta que el país obtuvo su independencia, las colonias se concibieron a sí mismas a través del prisma de la religión. La interpretación de su historia y la visión de su futuro estuvieron fuertemente condicionadas tanto por el pensamiento posmilenarista (que aguardaba con esperanza la llegada de un mundo transformado en parte por la acción humana) como por ciertas creencias de carácter más quiliasta que hacían vaticinar inminentes conflictos en forma de cataclismo. Cada una de esas corrientes atribuyó a Estados Unidos un papel singular en la historia. El resultado fue la americanización de un mito apocalíptico.

La creencia en un «destino manifiesto», formulada a mediados del siglo XIX, formó parte de ese proceso. La idea de un salvador mesiánico —elemento esencial del cristianismo primitivo— se materializó en el concepto de una «nación redentora», o lo que es lo mismo, en la creencia (a la que Melville dio expresión escrita) de que Estados Unidos es la tierra de un «pueblo elegido». Sólo la fe en el papel redentor de este país en la historia nos permite entender el lenguaje empleado por Woodrow Wilson en su discurso de 1919 contra los oponentes al ingreso de Estados Unidos en la Sociedad de Naciones:

> Ojalá sintieran la obligación moral que sentimos nosotros no de recuperar la memoria de aquellos muchachos, sino de ver más allá, hasta las consecuencias finales, y concluir la redención del mundo por la que ellos dieron la vida. Porque de esta decisión depende nada menos que la liberación y la salvación del mundo.[9]

Wilson fue posiblemente una figura más compleja de lo que en ocasiones se tiende a reconocer. En lo tocante a la política nacional interna, era un reaccionario integral en cuestiones de segregación

racial, y en el ámbito continental americano, las intervenciones militares que auspició —en México, por ejemplo— fueron ejercicios de imperialismo clásico y no misiones dedicadas a exportar el sistema político estadounidense. Fuera de América, reconocía que la democracia no siempre es practicable y, como buen admirador de Edmund Burke, aceptaba que no se podía forzar su expansión. Aun así, Wilson encarnaba una convicción central del internacionalismo liberal estadounidense (la creencia en la necesidad de extender la autodeterminación nacional a todo el mundo) que ha tenido una influencia recurrente en la política promovida desde Washington. Las políticas de la administración Bush en Oriente Medio eran una reedición del programa que Wilson promovió para la Europa central y del Este al final de la Primera Guerra Mundial. Ninguno de los dos presidentes y sus asesores directos tenía idea alguna de las fuerzas que estaban desencadenando con sus decisiones (el nacionalismo étnico entonces y el islamismo radical en la actualidad). Pero, aun así, sigue viva la creencia de que el Estado-nación norteamericano —que sólo llegó a materializarse históricamente tras un abundante derramamiento de sangre— es una fórmula de paz y libertad válida para todo el mundo.

Wilson representaba una determinada visión del papel de Estados Unidos en la historia que se ha ido renovando periódicamente hasta el momento presente. Dicha visión ha sido resumida así por dos autores estadounidenses:

> En Estados Unidos, desde que el país pudo apartar su atención del problema inicial de la defensa de la república y de su expansión territorial para dedicarse a problemas más distantes, ha venido imperando —salvo muy breves excepciones— un único estilo de diplomacia aplicado a los problemas del mundo en general. Dicho estilo ha consistido en una combinación de la experiencia americana de aislamiento con un fervor moral de origen explícitamente teológico.[10]

Esa clase de creencias han inspirado las relaciones exteriores de Estados Unidos tanto en momentos de aislamiento como en períodos de intervención a gran escala en el extranjero. No sería correcto entender esos dos estados como opuestos: en Estados Unidos,

incluso el aislacionismo tiene un carácter evangélico. El aislamiento y la intervención en el ámbito global no son más que fases de una implicación estadounidense con el mundo que, en mayor o menor medida, siempre ha estado basada en la fe. Esa fe ha ido variando su forma: en ocasiones, se ha vuelto militante y proselitista, y, en otros momentos, se ha manifestado como un nacionalismo introspectivo que teme verse involucrado en las maquinaciones corruptas del Viejo Mundo. Cierto es que durante gran parte de la historia de este país, ha sido esta segunda variante la que ha prevalecido. Para muchos estadounidenses, la conciencia de misión nacional no se ha traducido fácilmente (o automáticamente) en un apoyo activo a las intervenciones militares en el extranjero (de ahí que hubiera que persuadir a la población para entrar en las dos guerras mundiales, por ejemplo), pero aquella fe en una misión especial que inspirara a los colonos puritanos se ha mantenido en el tiempo. Como ha comentado Conrad Cherry, experto en la religión estadounidense:

> La creencia de que América ha sido elegida por Dios para un destino especial en el mundo ha sido el centro neurálgico de las ceremonias sagradas estadounidenses, de los discursos de toma de posesión de los presidentes y de las sagradas escrituras de la religión civil. Ha sido un tema tan presente en todos los ámbitos de la vida nacional que la palabra «creencia» no logra captar realmente el papel dinámico que ha desempeñado para el pueblo estadounidense.[11]

Estados Unidos no es ni mucho menos un caso aislado en su autoatribución de un papel excepcional en la historia. Muchos han sido los países que se han arrogado la función de redentores del mundo. Existe un paralelismo obvio, por ejemplo, con la idea de misión mundial que inspiró a la Francia revolucionaria. La guerra revolucionaria de la independencia norteamericana estaba ligada en la mente de muchos de los fundadores de Estados Unidos con el derrocamiento del *ancien régime*. Y si la conciencia estadounidense de misión secular no es algo excepcional, tampoco lo es su convicción de ser la nación elegida de Dios. Los afrikáneres holandeses en Sudáfrica, las comunidades protestantes del Ulster (en Ir-

landa del Norte) y algunos sionistas también han tenido creencias similares.[12] Lo mismo podemos decir de muchos rusos. La creencia en una misión nacional asignada por Dios ocupó un lugar central en el mesianismo reaccionario propugnado en el siglo XIX por los eslavófilos, a los que me he referido en el capítulo 2. En lo que Estados Unidos se diferencia de otras naciones es en la persistente vitalidad de la fe mesiánica y en el grado en que ésta continúa condicionando la cultura pública.

La tradición apocalíptica se ha mantenido inactiva durante largos períodos. En los años de entreguerras, por ejemplo, ni la catastrófica depresión en la que se sumió el país llegó a agitarla. Tampoco revivió cuando, en uno de sus actos más nobles, Estados Unidos decidió entrar en la Segunda Guerra Mundial (decisión que finalmente se tomó más por una constatación estoica de la necesidad de emprender aquella sombría tarea que por la esperanza de conseguir con ello un mundo mucho mejor). Tampoco fueron especialmente intensas esas creencias (pese a la paranoia que se vivió en aquellos momentos) durante el primer tramo de la Guerra Fría. La actitud estadounidense de aquel entonces era más de resistencia frente a un peligro manifiesto que de empecinamiento en reconstruir el mundo. El modo de pensar apocalíptico regresó en la parte final de la Guerra Fría, pero no constituyó una fuerza particularmente poderosa en aquel momento. Pese a que en su discurso de despedida calificó a la Unión Soviética de «imperio del mal» y volvió a aseverar la visión de «ciudad en lo alto de una colina» que Winthrop tenía de América, Ronald Reagan no estuvo especialmente influenciado por la derecha cristiana durante su mandato como presidente. Incluso ante una circunstancia como la caída del Muro de Berlín, George Bush padre reaccionó refiriéndose a las dificultades que se presentarían a partir de aquel momento. Sólo a partir del acceso de su hijo a la presidencia, empezaría la religión a situarse en el centro mismo de la escena política estadounidense, y sólo tras el 11-S, comenzó a inspirar y a condicionar las políticas de la administración en un frente más amplio.

Cuando George W. Bush se refirió a algunos países encuadrándolos en un supuesto «eje del mal» quizás no fuera tan abiertamente apocalíptico como su subsecretario de Defensa, el teniente

general William Boykin, quien llegó a declarar que «el enemigo es un enemigo espiritual al que solemos llamar "principado de las tinieblas". El enemigo es un tipo llamado Satán».[13] Aquel discurso de Boykin generó polémica, pero no le privó de seguir trabajando en temas de inteligencia en el seno del Pentágono (como tampoco fue óbice su implicación clave en la propagación de las denominadas técnicas de «estrés y angustia» aplicadas a los interrogatorios realizados en diversos centros de detención, desde Guantánamo hasta Abu Ghraib). Pero no hay duda de que su visión del mundo es también compartida por Bush. De hecho, son numerosos los ejemplos de imaginería apocalíptica en los discursos del presidente estadounidense. En uno que pronunció en octubre de 2001 en respuesta a los atentados terroristas del 11-S, Bush realizó múltiples referencias bíblicas, utilizando citas del Libro del Apocalipsis de San Juan y del Libro de Isaías. Las alusiones bíblicas se han ido reiterando en discursos posteriores sobre el aborto y el matrimonio homosexual.[14] En 2003, meses después de la invasión estadounidense de Irak, Bush se explicaba así ante el entonces primer ministro palestino, Mahmud Abbas: «Dios me dijo que atacara a Al Qaeda y la ataqué, y luego me ordenó que atacara a Sadam, y eso he hecho».[15]

La influencia formativa del ideario fundamentalista sobre el pensamiento de Bush no se limita únicamente a la política exterior. Varios de los líderes cristianos con los que Bush se relaciona pertenecen al movimiento conocido como «reconstruccionismo cristiano» (o teología del dominio), un movimiento fundamentalista posmilenarista que propugna la posibilidad de conseguir en el momento presente una forma de gobierno cristiana en la que todos los aspectos de la vida estén sometidos a la ley divina. Según confiesa dicho movimiento, su objetivo es el «dominio mundial bajo el señorío de Cristo, o, si así lo prefieren, la "conquista del mundo". [...] Somos los moldeadores de la historia mundial».[16] El movimiento del dominio también cree que la humanidad debe atender al mandato divino y «subyugar» la Tierra: una tarea que incluye la explotación de los recursos naturales del mundo y el control de su clima. Es habitual explicar la oposición de Bush al ecologismo aludiendo a la impopularidad de la legislación medioambiental en Es-

tados Unidos. Pero lo cierto es que esa oposición del electorado estadounidense al ecologismo suele ser exagerada por muchos comentaristas y que las reticencias de Bush tal vez estén motivadas en mayor medida por el hecho de que las políticas medioambientales entran en conflicto con sus creencias religiosas. Y lo cierto es que poca preocupación puede causar el calentamiento global cuando se cree que el Armagedón está a la vuelta de la esquina.

Bush tenía poderosas razones políticas para alinearse con las fuerzas del fundamentalismo. Como han revelado diversas fuentes que habían pertenecido a su círculo de estrechos colaboradores, en las relaciones de la administración Bush con la derecha cristiana ha habido un elemento de manipulación y cinismo.[17] Los votos evangélicos eran cruciales en la pugna por el control del Congreso y no cabe duda de que, para la administración presidencial, la derecha cristiana fue —al menos, hasta las elecciones intermedias de 2006— un instrumento de control político. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que Bush sólo veía en los fundamentalistas a unos aliados más. Entre la visión del mundo de éstos y la del presidente existía una verdadera afinidad. El propio Bush ha explicado que es un cristiano renacido cuya conversión lo rescató del alcoholismo y que empieza todos los días rezando y leyendo la Biblia. Al igual que otros fundamentalistas, el presidente ha sugerido en diversas ocasiones que las teorías del llamado «diseño inteligente» deberían enseñarse en las escuelas a la par que la teoría darwiniana de la selección natural.[18] No parece haber motivos para dudar de la sinceridad de las convicciones religiosas de Bush (que se enmarcan en una larga tradición estadounidense de posmilenarismo) ni para desconfiar de que hayan influido decisivamente en su propio concepto de Estados Unidos y del lugar que ese país ha de ocupar en el mundo. En una charla con periodistas conservadores en septiembre de 2006, Bush explicó que tenía la sensación de que se estaba produciendo un «tercer despertar» de devoción religiosa en Estados Unidos. El «primer gran despertar» es la expresión con la que habitualmente se describe la intensa religiosidad que se apoderó de las colonias entre aproximadamente 1730 y 1760, mientras que se dice que el «segundo gran despertar» tuvo lugar en el período comprendido entre 1800 y 1830. El presidente dijo también

que, como «mucha gente en América», él entendía la «guerra contra el terror» como una «confrontación entre el bien y el mal».[19]

La impresión que Bush tenía de la opinión pública estadounidense tampoco debía tomarse como una apreciación muy fiable. Según un sondeo de *Newsweek* realizado en 2002, el 45 % de los estadounidenses opinaban que Estados Unidos es «una nación laica», el 29 % consideraban que es «una nación cristiana» y sólo un 16 % dijeron que era «una nación bíblica, definida por la tradición judeocristiana».[20] Pese a todo, Estados Unidos es el único país avanzado que cuenta con una mayoría cristiana y una nutrida minoría fundamentalista. Ningún otro máximo dirigente occidental podría haber hablado en semejantes términos. En Gran Bretaña, cuando Blair declaró que su decisión de ir a la guerra en Irak sería juzgada por Dios, su impopularidad creció aún más: los votantes penalizan automáticamente cualquier afirmación en el sentido de que una determinada política cuenta con el respaldo divino. Con la única excepción parcial de Polonia, lo mismo ocurre en el resto de Europa y en todos los demás países anglófonos: cualquier político que se confiese profundamente religioso, especialmente si afirma tener línea directa con las intenciones divinas, se arriesga a ver seriamente perjudicada su carrera. No sucede lo mismo en Estados Unidos, donde los cambios en la sociedad han incrementado aún más el poder de la religión: la declinante influencia de las élites de la costa este y el creciente ascendiente del sur en la política estadounidense; la movilización masiva de los cristianos evangélicos, que en el pasado se habían mantenido generalmente inactivos en el terreno político; el papel cada vez más destacado de la derecha cristiana como sector fundamental del electorado del Partido Republicano... Sin estas variaciones, que han ido ganando impulso a lo largo de los últimos treinta años, la derecha cristiana no habría podido alcanzar el poder político que ha acabado por ejercer durante la administración Bush. El actual presidente encarna un tipo de fe religiosa que se remonta a los primeros pobladores puritanos del país, pero sin los cambios producidos en la sociedad durante las últimas décadas, no le habría sido posible utilizarla para promover la política de base confesional que ha promovido.

Por otra parte, es difícil imaginar de qué modo habría podido

Bush movilizar la opinión estadounidense para que apoyara la guerra en Irak sin la mediación de los traumáticos sucesos del 11-S. Antes de aquellos atentados terroristas, la política exterior de Bush evidenciaba varias influencias distintas. Estados Unidos ya había iniciado una retirada general de sus compromisos en tratados internacionales que consideraba limitadores de su capacidad de actuación unilateral, pero el tono del presidente no era aún tan estridentemente asertivo. Aunque ocupaban importantes puestos en el gobierno, los neoconservadores todavía no eran quienes tenían la última palabra. Todo eso cambió tras el 11-S. Los mitos apocalípticos que se habían mantenido aletargados hasta aquel momento volvieron a emerger y a los neoconservadores de la administración presidencial no les costó vincular la guerra contra el terrorismo con sus propios objetivos geopolíticos. En un documento sobre hipótesis de planificación del Departamento de Seguridad Interior fechado en 2004, la amenaza terrorista a la que se enfrentaba Estados Unidos era descrita como obra del «adversario universal». Como puede observarse, la seguridad nacional se concebía en términos derivados de la demonología.[21]

Semejante concepción demonológica de la amenaza terrorista era el resultado lógico de la alianza entre los neoconservadores y la derecha cristiana. Los orígenes de dicha alianza se remontan al fin de la Guerra Fría, que dejó a Estados Unidos sin un enemigo definitorio. Por mucho que los neoconservadores lo hubieran exagerado, lo cierto es que el poder soviético suponía una amenaza real, y cabía imaginar que su caída haría posible que Estados Unidos mantuviese una actitud de menor enfrentamiento con el resto del mundo. Pero la existencia de un enemigo se demostró indispensable y no tardó en aparecer uno en la figura de Sadam Husein. En términos estratégicos, la guerra del Golfo de 1990-1991 fue un éxito rotundo: Sadam fue obligado a replegarse al interior de Irak, desde donde ya no podía ser una amenaza ni para sus vecinos ni para el suministro mundial de petróleo. Pero para los neoconservadores aquella contienda fue un fracaso porque dejó a Sadam en el poder. Durante toda la era Clinton no dejaron de vociferar su opinión de que las fuerzas estadounidenses deberían haber avanzado hasta Bagdad y haberla tomado. Cuando se incorporaron a la adminis-

tración de George W. Bush, seguían teniendo a Irak en mente. Tal como ha comentado Richard A. Clarke, quien ha ejercido de asesor principal en materia de terrorismo para cuatro presidentes estadounidenses distintos:

> Irak estaba en la agenda de la administración del segundo George Bush desde el momento mismo en que éste accedió al cargo. Ahí estaban de vuelta muchos los que habían tomado las decisiones durante la primera guerra de Irak: Cheney, Powell, Wolfowitz. Algunos de ellos habían dejado muy claro en sus declaraciones habladas y por escrito que Estados Unidos debía derrocar a Sadam y concluir lo que no había completado la primera vez. Paul Wolfowitz ya había destacado en las reuniones internas sobre terrorismo de la nueva administración por su afán de poner el acento en el terrorismo antiestadounidense patrocinado por Irak, aun cuando eso era algo que ni siquiera existía.[22]

Aliándose con la derecha cristiana, los neoconservadores fueron capaces de movilizar a millones de estadounidenses en apoyo de la reanudación de la acción militar contra Irak. Muchos fundamentalistas cristianos están influidos por la teoría del dispensacionalismo formulada por John Nelson Darby (1800-1882), un pastor de la Iglesia de Irlanda* que dimitió para incorporarse a una secta llamada de los Hermanos y que acabó convertido en líder de un grupo escindido en la década de 1840 y que se denominó a sí mismo los Hermanos de Plymouth. Convencido de que Dios le había revelado su voluntad en una serie de sucesos o bendiciones (*dispensations*, en inglés), Darby introdujo dos de las ideas más importantes del premilenarismo estadounidense: la idea del arrebatamiento (el momento en el que los fieles ascenderán al cielo para encontrarse con Cristo) y la idea de que la batalla final entre Cristo y las hordas del Anticristo tendrá lugar en la llanura de Armagedón, en el territorio del Israel contemporáneo. Esta última es una creencia que también comparten muchos de los que actualmente se dan en llamar cristianos sionistas (partidarios fervientes de Israel que creen que la destrucción de aquel país será una señal de la lle-

* Anglicana. *(N. del t.)*

gada del Milenio). Los fundamentalistas que aceptaron las profecías de Darby no eran, ni mucho menos, un grupo marginal. Como ha escrito Michael Lind, «restar importancia a estos estadounidenses considerándolos exponentes de un fanatismo marginal fue un error. Al final, constituyeron la base política de la administración Bush y del "sureñizado" Partido Republicano contemporáneo».[23]

La alianza con la derecha cristiana reportó numerosas ventajas a los neoconservadores. Reforzó la influencia de éstos en el Partido Republicano —para el que la derecha cristiana era cada vez más importante como fuente de financiación y votos— y les permitió transmitir sus ideas a un número muy elevado de personas. Unida a la labor de la cadena Fox News de Rupert Murdoch, aquella alianza acabó otorgando a los neoconservadores una voz en la política nacional imposible de ignorar. En la década de 1980, los neoconservadores apenas eran unas pocas docenas de ideólogos principalmente circunscritos a los *think tanks* de Washington. Tenían cierta influencia en el ámbito de la defensa nacional y unos cuantos se incorporaron a la administración Reagan, pero distaban mucho de formar una fuerza dominante. Aliándose con el fundamentalismo sureño, sin embargo, se vincularon al sector socioelectoral más importante de la política estadounidense. Sólo una cuarta parte aproximada de los votantes estadounidenses son cristianos renacidos, pero más de tres cuartas partes votaron a Bush en 2004. Éste se alzó con el triunfo por un estrechísimo margen, pero fue la derecha cristiana la que le aseguró su victoria.

Aunque la influencia política de la derecha cristiana revela cambios recientes en la sociedad estadounidense, no es menos cierto que también confirma la incomparable religiosidad de aquel país. El de Estados Unidos es un régimen laico, pero, a diferencia de casi todas las demás democracias consolidadas, la estadounidense carece de una tradición política secular. Aunque la separación entre Iglesia y Estado es un pilar central de la Constitución, eso no ha impedido que la religión haya ejercido un enorme poder en la vida política estadounidense. Gran Bretaña, al igual que otros países europeos, tiene una Iglesia oficial, pero la religión organizada tiene aquí mucha menor influencia política que en el supuestamente laico Estados Unidos. El contraste es apreciable no sólo con los países poscristia-

nos de Europa, sino también con algunas naciones musulmanas. Sea cual sea el criterio de comparación aplicado, Estados Unidos es un país menos laico que Turquía, por ejemplo. En ningún otro país altamente industrializado existe una creencia popular en Satán tan extendida o un movimiento tan poderoso de cuestionamiento de la teoría darwinista. No hay ningún otro lugar en el que un segmento tan amplio de la población crea que los sucesos del 11-S estaban predichos en la Biblia, como manifestaron creer la cuarta parte de los estadounidenses encuestados en un sondeo de 2002.[24] No existe otro país avanzado del que se pueda decir que la disputa teológica entre cristianos premilenaristas y posmilenaristas ha «tenido implicaciones profundas en cuanto a su política nacional».[25]

La derecha cristiana se fortaleció gracias a la «sureñización» de la política estadounidense. En su primer día como presidente, George W. Bush reinstauró la ley del silencio sobre el tema de las ayudas a organizaciones internacionales que asesoran a las mujeres acerca del aborto, y su retirada de fondos federales para la investigación con células madre y para los programas de ayuda exterior estadounidense que promueven el control demográfico y el uso de preservativos como forma más eficaz de frenar la propagación del sida es otro síntoma del poder de la derecha cristiana.[26] No se trata de un poder indiscutido; además, en la política nacional interna hay una serie de límites establecidos que restringen el extremo hasta el que una administración presidencial puede impulsar medidas de carácter fundamentalista. Así, pese a los intentos de cambiarla, la legislación estadounidense sobre el aborto y sobre los derechos de las personas homosexuales continúa siendo similar a la de otras democracias. Estados Unidos no se ha convertido —y no se convertirá— en una teocracia, y es de suponer que la estrategia republicana de cortejar el voto fundamentalista podría dejar de ser productiva en el momento en que llevara al partido a posturas políticas —como podría ser, por ejemplo, la de favorecer las restricciones a la inmigración procedente de países hispanos— que le hicieran perder el apoyo de otros sectores socioelectorales significativos.

Aun así, la derecha teoconservadora sigue siendo una fuerza que ninguna administración puede ignorar y su impacto sobre la sociedad estadounidense podría aumentar aún más. El golpe que

ha supuesto Irak para Estados Unidos es profundo y, en el caso de los fundamentalistas, podría inducir un estado de ánimo no muy distinto del que describiera a principios del siglo XX el sociólogo Karl Mannheim, quien escribió:

> El quiliasmo siempre ha acompañado a los estallidos revolucionarios para infundirles su espíritu. Cuando ese espíritu remite y abandona dichos movimientos, lo que queda en el mundo es una histeria masiva descarnada y una furia desespiritualizada.[27]

Si Estados Unidos es excepcional en algo, es en el poder de la religión. En el capítulo final, reflexionaré sobre lo que eso significa para la tesis ilustrada que proclama la existencia de una conexión inherente entre la modernización y la laicización. Por el momento, baste subrayar el carácter paradójico de la modernidad estadounidense. Durante la mayor parte de su historia, Estados Unidos se ha concebido a sí mismo como prototipo de una nueva civilización que algún día será universal. Pero sus particulares orígenes y su religiosidad singular hacen inviable duplicar la vida estadounidense en ningún otro país.

Estas contradicciones aparecen también en el neoconservadurismo. Según el ideario neoconservador, Estados Unidos constituye el régimen moderno supremo que todos los demás países tienen que emular. Pero, al mismo tiempo, es único y sin parangón. El neoconservadurismo es un movimiento que sólo podía haber surgido en un país como el estadounidense, donde le ha sido posible movilizar creencias contradictorias que no han dejado de aparecer de forma recurrente a lo largo de la historia nacional.

Los orígenes del neoconservadurismo

> Cuando olvidamos —u optamos deliberadamente por ignorar— lo inextricable que es el comportamiento humano, la complejidad de las instituciones humanas y la probabilidad de que obtengamos consecuencias imprevistas, nos sometemos a un enorme riesgo y, en muchos casos, a un inmenso coste en vidas humanas.
>
> Jeane Kirkpatrick[28]

Estados Unidos es el último régimen ilustrado militante y el único país avanzado que continúa siendo predominantemente cristiano. Ésas son dos características que no se hallan desligadas entre sí y que ayudan a explicar las peculiares cualidades del neoconservadurismo y su ascenso al poder en aquel país. Pese a su nombre, el neoconservadurismo es una ideología que se originó en la izquierda. Ha conseguido acceder al poder en Estados Unidos gracias a su alianza con la derecha cristiana y con varios sectores de la opinión liberal. Aliándose a un tiempo con la religión apocalíptica y con la fe laica en el progreso humano, el movimiento neoconservador logró movilizar dos poderosas tradiciones estadounidenses.

Como tantas otras etiquetas políticas habituales, el término «neoconservador» fue acuñado originalmente como un insulto. Al parecer, el primero en utilizarlo allá por los años setenta del siglo xx fue el socialista estadounidense Michael Harrington y con él pretendía designar —y criticar— a un pequeño grupo de antiguos izquierdistas que estaban adoptando posturas en materia de política exterior que, hasta entonces, habían sido exclusivas de la derecha. Como ha escrito el autor neoconservador (y teólogo católico) Michael Novak:

> Merece la pena recordar que los primeros *neocons* a los que se conoció por ese nombre formaban un reducidísimo grupo cuya lista de miembros se leía en un santiamén: estaban Irving Kristol, Gertrude Himmelfarb, Daniel Bell, Daniel Moynihan, Norman Podhoretz, Midge Decter y otros pocos (muy pocos) de sus amigos intelectuales. La práctica totalidad de este conjunto habían sido hombres y mujeres de la izquierda, y más concretamente, de los sectores que se situaban más a la izquierda que el Partido Demócrata, quizás entre el 2 o el 3 % más izquierdista del electorado estadounidense. Algunos eran socialistas económicos; otros eran socialdemócratas políticos.[29]

Los orígenes izquierdistas del neoconservadurismo explican algunas de sus cualidades más constantes. Muchos de los miembros de la primera generación de neoconservadores empezaron encuadrados en la extrema izquierda antiestalinista (Irving Kristol, padrino político del movimiento, escribió un artículo autobiográfico

titulado «Memorias de un trotskista»).[30] El estilo intelectual de aquel entorno sectario ha marcado al movimiento neoconservador a lo largo de toda su trayectoria. Las principales figuras que han ido conformando dicho movimiento —como Irving Kristol, el sociólogo de Harvard Daniel Bell, el director de la revista *Encounter* Melvin Lasky, el autor y director de *Public Interest* Nathan Glazer, el politólogo Seymour Martin Lipset o el político demócrata Patrick Moynihan— no se nutrieron intelectualmente de pensadores conservadores. Es dudoso que fueran lectores asiduos de la obra de Edmund Burke, el parlamentario del siglo XVIII que articuló y postuló por vez primera el conservadurismo inglés, o de la de Benjamin Disraeli, el primer ministro británico en cuyas novelas se puede encontrar una elegante formulación de toda una visión conservadora del mundo. Si la generación actual de neoconservadores lee a Russell Kirk o a Michael Oakeshott —pensadores conservadores del siglo XX (estadounidense y británico, respectivamente) que pretendieron rebajar el tono ideológico para poner el acento en la práctica—, es probable que lo hagan con desagrado. Todos estos pensadores conservadores creían que el tipo de política ideologizada que había surgido de la Revolución francesa era una fuerza destructiva que había causado estragos en el siglo XX. Frente a ese punto de vista, los neoconservadores creen que la política es una forma de guerra en la que la ideología constituye un arma esencial.

Fue esa concepción de la política —y no unas determinadas doctrinas concretas— lo que los neoconservadores llevaron consigo desde su época izquierdista. Muy pocos de los más destacados intelectuales neoconservadores habían sido trotskistas en algún momento, pero, si alguna lección política habían extraído de Trotsky, era la constatación del carácter profundamente represor del régimen soviético. Con ello, los neoconservadores no hicieron más que ser un reflejo de la evolución de la izquierda durante el período de la posguerra. Muchos marxistas (como Sidney Hook) y trotskistas (como Max Shachtman) evolucionaron hacia posiciones socialdemócratas y anticomunistas, y parecida trayectoria siguieron algunos ex comunistas que acabaron situándose entre los más intrépidos luchadores de la Guerra Fría durante los años cincuenta

en Europa. Como otros muchos, estos pensadores de izquierda rechazaron el marxismo durante la Guerra Fría. Sería un simplismo exagerado considerar que los neoconservadores se limitaron a reformular las teorías trotskistas en términos derechistas, pero no se puede negar la influencia formativa que sobre ellos tuvieron los hábitos de pensamiento de la extrema izquierda. Lo que los neoconservadores han reproducido no es el contenido de la teoría de Lenin, sino el estilo leninista de pensar. La teoría de la revolución permanente propugnada por Troksky sugiere la necesidad de demoler las instituciones existentes para crear un mundo sin opresión. Esa especie de optimismo catastrófico que inspiró gran parte del ideario trotskista es también el que subyace a la política neoconservadora de exportación de la democracia. Unos y otros apoyan el uso de la violencia como condición necesaria para el progreso e insisten en que la revolución ha de ser mundial.

Al abandonar el trotskismo, los neoconservadores se aproximaron a las tendencias dominantes en Estados Unidos, pero, al mismo tiempo, perdieron la amplitud que les brindaba la perspectiva de Trotsky sobre los acontecimientos mundiales. Los ideólogos inexpertos y provincianos que se apropiaron de la política exterior estadounidense carecían del conocimiento que Trotsky tenía de la historia y sólo fueron capaces de emular su utopismo y su inmisericordia. El autoengaño de Trotsky cuando creía que la clase obrera europea ansiaba la revolución socialista en los años de entreguerras es equiparable a la fantasía que embarga la imaginación de los neoconservadores cuando éstos creen que el mundo árabe anhela tener una democracia como la estadounidense. El desprecio que el revolucionario ruso sentía por la «charlatanería cuáquero-vegetariana» de aquellos que condenaban los métodos bolcheviques (como la toma de rehenes) durante la guerra civil rusa tiene hoy su reflejo en el menosprecio que muestran los neoconservadores por aquellos que censuran el uso de la tortura en la «guerra contra el terror».

El ideario neoconservador es una mezcla de realismo descabellado y fantasía quiliasta. Las cambiantes opiniones de Francis Fukuyama ilustran las dificultades que surgen cuando esa combinación se convierte en una base para la política exterior. Una de las grandes influencias en el pensamiento de Fukuyama fue la obra de

Alexandre Kojève, un filósofo ruso expatriado y establecido en París. Kojève escribió su tesis doctoral sobre el filósofo religioso ruso Vladímir Soloviev (1853-1900), quien en 1899 había publicado un libro de diálogos sobre «La guerra, el progreso y el fin de la historia», en el que retrataba a Nietzsche como precursor del Anticristo. Una versión de esa idea del fin de la historia apareció luego reproducida en la obra de Kojève y, a través de éste, resurgió en el libro de Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre*. Kojève presentaba el fin de la historia en términos derivados de Hegel y sugería que la estación terminal no era el comunismo —como Marx había imaginado— sino un sistema capitalista mundial. Kojève admitía que el comunismo constituía un intento más de llevar a cabo el proyecto utópico que ya se persiguió durante el Gran Terror en la Francia revolucionaria, pero que no podría salir adelante frente al apabullante dinamismo del capitalismo. El modelo de ese mundo posthistórico que tarde o temprano se haría realidad era Estados Unidos y no la URSS.

Esta percepción del gigante norteamericano fue recogida y aceptada por Fukuyama, a quien Allan Bloom había introducido en la obra y el pensamiento de Kojève. Bloom —un discípulo de Leo Strauss que popularizó una versión del pensamiento de éste en un libro que fue todo un éxito en ventas titulado *El cierre de la mente moderna* (1987) y que figuró como protagonista central de la novela *Ravelstein* (2000), de Saul Bellow— y el analista de defensa Albert Wohlstetter fueron los forjadores de la red neoconservadora y los que la dotaron de las ideas que los miembros de ésta acabaron trasladando posteriormente a sus puestos en el gobierno. Amigo de toda la vida y admirador de Kojève, Strauss tuvo por costumbre durante muchos años enviar a sus estudiantes favoritos a estudiar bajo la tutela del filósofo ruso. Bloom había sido uno de ellos y contribuyó a transmitir la tradición straussiana inculcando en Fukuyama el valor de la obra de Kojève.

Más aún que Strauss, pues, fue Kojève quien conformó el ideario de Fukuyama y de los neoconservadores en su conjunto. Por sus antecedentes (Soloviev y Hegel), Kojève entendía la historia desde una perspectiva escatológica que jamás se cuestionó. Lo mismo le sucede a Fukuyama, que continúa creyendo que Estados

Unidos es la primera sociedad posthistórica. Fukuyama ha negado que dijera alguna vez que la historia había tocado a su fin en un sentido literal. Pero, si bien es cierto que nunca llegó a afirmar que todas las fuentes de conflicto histórico a gran escala estuvieran desapareciendo (una idea, por otra parte, risible), no lo es menos que a menudo se ha aproximado mucho a esa clase de argumento. Fukuyama aseveró, por ejemplo, que se habían terminado los conflictos sobre el tipo de gobierno más legítimo. Así, en el verano de 1989, escribió:

> Asistimos no sólo al final de la Guerra Fría o al paso de un período particular en la historia de la posguerra, sino al fin de la historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma definitiva e insuperable de gobierno humano.[31]

Esta proclamación contiene dos elementos: la afirmación de que la historia ha alcanzado su consumación final y la proposición —más específica— según la cual la democracia liberal es ahora el único modo de gobierno legítimo. La idea de que la historia se mueve hacia un «final» es un mito que no puede ser sustentado ni refutado por la argumentación racional. Pero la tesis de que la democracia liberal es actualmente el único modo de gobierno legítimo tiene el mérito de ser demostrablemente falsa.

La proposición según la cual «la democracia liberal occidental» es «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad» constituye una auténtica profesión de fe escatológica. Y es curioso que este detalle haya pasado inadvertido. Lo más lógico habría sido esperar que, tras la caída de la Unión Soviética, se reactivasen ciertos conflictos largo tiempo reprimidos. Dicho de otro modo, la historia estaba abocada a una especie de reanudación. Y, sin embargo, en una curiosa inversión lingüística, quienes señalaron ese hecho fueron acusados de catastrofistas. En su lugar, la que se aceptó como realista fue la idea verdaderamente apocalíptica de que la historia había terminado.[32]

Recientemente, Fukuyama ha atacado la política exterior de la administración Bush y ha criticado la campaña para la instauración

de la democracia en Irak y en otros países alegando que, con ella, se está intentando forzar el fin prematuro de una tendencia que ya existe, pero que se desarrollará por sí sola a más largo plazo. Concretamente, ha tildado esa política de leninista, pero ésa es una apreciación que no hace justicia a Lenin. No hay duda de que los objetivos del revolucionario ruso eran utópicos, pero también es verdad que evidenció un realismo sumo a la hora de reformular sus políticas. Dio marcha atrás en el llamado comunismo de guerra cuando se hizo evidente que aquel sistema llevaba al país a una hambruna generalizada y firmó un humillante tratado con los alemanes en Brest-Litovsk, en el año 1918, para que Rusia pudiera salir de la Primera Guerra Mundial. Lenin evidenció una capacidad para aprender de la experiencia que nunca ha resultado visible entre los neoconservadores, quienes sólo atacaron el modo en que la administración Bush llevó la guerra de Irak por su supuesta incompetencia (unas críticas que, en su mayoría, sólo se produjeron cuando ya era obvio que los votantes estaban a punto de mostrar su repudio electoral a aquella guerra).[33]

Pero si Fukuyama ha criticado el intento de extender la democracia a la fuerza, no ha abandonado la idea neoconservadora de que la forma de gobierno estadounidense es el modelo para el resto del mundo. Su obra ejemplifica lo que un estudioso ha calificado de «teleología social "marxista" pasiva» de Fukuyama (una descripción que él mismo ha refrendado).[34] Sigue aferrado a una visión de la historia que la dota de una meta general que no ha de cambiarse. El destino final de la historia continúa siendo Estados Unidos, que, según él cree, encarna el único tipo de gobierno que puede resultar legítimo en las condiciones contemporáneas.

Lo cierto, sin embargo, es que la legitimidad de un sistema político depende de muchos factores que difícilmente pueden hacerse coincidir, y ningún tipo de régimen puede ser el mejor para cualquier momento y lugar. Entre las condiciones necesarias para que un sistema de gobierno posea legitimidad en la época contemporánea están la seguridad frente a la anarquía (y a la conquista por parte de otros Estados), un nivel de subsistencia aceptable para la mayoría de la población (junto a unas perspectivas de prosperidad creciente), y unas instituciones que respeten y reflejen las identida-

des del conjunto de los gobernados. La democracia liberal suele satisfacerlas mejor que las alternativas disponibles, pero no existe una regla universal al respecto. Cuando no son capaces de garantizar unos niveles de vida tolerables para la mayoría, los regímenes democráticos liberales pueden ser rechazados, como así sucedió cuando el electorado ruso retiró su apoyo a Yeltsin para prestárselo a Putin. Y, como ya se ha comentado, cuando entran en contradicción más o menos directa con las creencias religiosas de una mayoría, las democracias liberales tienden a transformarse en una especie de teocracia popular (como está sucediendo en buena parte de Irak hoy en día). La democracia liberal dista mucho de estar aceptada universalmente como el único régimen legítimo (o, siquiera, como el más legítimo de todos). Los asuntos humanos son demasiado complejos y difíciles como para que un único tipo de gobierno pueda ser practicable o deseable a escala universal.

Hubo una generación anterior de pensadores neoconservadores que supo captar esa verdad. En su libro *Dictadura y contradicción: racionalismo y razón en política*[*] (1982), Jeane Kirkpatrick —quien fuera nombrada embajadora estadounidense ante Naciones Unidas durante la administración Reagan y que fue también, hasta su muerte en 2006, miembro del American Enterprise Institute, de tendencia neoconservadora— identificó con gran claridad las consecuencias de la imposición de un cambio de régimen. Según escribió la propia autora, la promoción global de la democracia fusiona el racionalismo y el utopismo:

> El racionalismo nos empuja a creer que todo lo que se concibe puede hacerse realidad. Pero existe una perversión racionalista en la política contemporánea consistente en el decidido empeño por entender y moldear a las personas y las sociedades sobre la base de unas teorías inadecuadas y excesivamente simplificadas de la conducta humana. [...] El racionalismo no sólo alienta el utopismo, sino que el propio utopismo es una forma de racionalismo.

Kirkpatrick especificó también las características de la mentalidad racionalista en términos perfectamente aplicables a los neoconservadores actuales. Tras referirse al «espíritu racionalista de nuestra época», ella lo describió como

> aquel espíritu que da por supuesto que la naturaleza humana del futuro podría ser cualitativamente diferente de la del pasado; el espíritu que interpreta los factores no racionales —como los sentimientos, los hábitos y la costumbre— como obstáculos que pueden y deben ser superados; un espíritu que ve cada situación como una *tabula rasa* sobre la que puede imponerse un plan y que, por consiguiente, considera irrelevante la experiencia en otros momentos y lugares. [...] El espíritu racionalista no toma nota alguna del hecho de que las instituciones son una forma pautada de comportamiento humano que existen y funcionan a través de la población de una sociedad, ni de que cambiando radicalmente las instituciones, se cambian radicalmente también las vidas de unas personas que pueden no querer que sus vidas cambien. Al asumir que el hombre y la sociedad pueden ser modelados conforme a un plan predilecto, la orientación racionalista tiende imperiosamente a considerarlo todo como posible y a concebir unas perspectivas ilimitadas de progreso.[35]

Aunque no lo mencionara, la crítica de Kirkpatrick tiene mucho en común con la de Michael Oakeshott. Para Oakeshott, el error central del racionalismo en política era que propiciaba la creencia en unos principios de gobierno expresables en una ideología concreta y aplicables en cualquier parte. Oakeshott creía que dichos principios eran meros resúmenes de experiencias históricas particulares y carecían de autoridad universal. La noción que el propio Oakeshott tenía de la tradición apenas tenía en cuenta la pluralidad de valores de las sociedades modernas y su visión de la política era demasiado específicamente inglesa como para resultar útil en contextos más genéricos. Sin embargo, la idea central de Oakeshott sobre la libertad (que niega que ésta sea un ideal exportable al entender que se trata, más bien, de una práctica que crece en unas circunstancias históricas particulares) continúa siendo intelectualmente sólida y mortal de necesidad para la política misionera, ya sea ésta neoconservadora o liberal.[36]

Kirkpatrick dirigió su crítica del racionalismo político contra los progresistas estadounidenses que condenaban al gobierno estadounidense en la década de 1980 por fomentar unas relaciones de estrecha amistad con ciertas dictaduras latinoamericanas tratando, al mismo tiempo, de propiciar una distensión con la Unión Soviéti-

ca. La autora remaba así a favor del programa neoconservador, que pretendía desautorizar las políticas de la administración Carter. Lo irónico del caso es que aquella crítica repercute hoy en contra de los neoconservadores actuales. Las políticas de cambio de régimen son una de las formas más primitivas de racionalismo político. Dan por sentado que la libertad es una condición que puede ser alcanzada en cualquier lugar, aun contra la voluntad de los pueblos cuyas vidas se ven trastocadas por completo en el proceso. Cuesta imaginar un ejemplo más claro de la perversión racionalista de la política moderna y la propia Kirkpatrick lo admitió cuando, en su obra póstuma *Making War to Keep Peace*, cuestionó la decisión de invadir Irak y argumentó que ésta había sumido a Irak en el caos.

Los neoconservadores nunca han dudado de que un tipo muy determinado de régimen es el mejor: concretamente, el tipo de democracia liberal que ha existido, hasta fecha muy reciente, en Estados Unidos. En los últimos años, han defendido la posibilidad de exportar versiones de dicho régimen a todo el mundo. Una de las paradojas del movimiento neoconservador es que esas convicciones jamás fueron compartidas por su principal progenitor intelectual. Leo Strauss nunca supuso que la democracia liberal fuese el mejor régimen ni que pudiera ser salvaguardado frente a la tiranía. Habría contemplado con incredulidad (cuando no con desprecio) la idea misma de que la democracia liberal pudiera convertirse en universal.

La perspectiva política de Strauss se formó en la Alemania de Weimar, un régimen cuya legitimidad estuvo cuestionada desde sus inicios. En circunstancias como ésas, los pensadores políticos tienden a ser antiliberales y Strauss no fue una excepción. El principal mentor inicial de Strauss fue el jurista alemán Carl Schmitt, un pensador que continúa cautivando a los intelectuales radicales en general, aunque, en la actualidad, sus admiradores se cuentan principalmente en las filas de la izquierda. Schmitt jugó un papel decisivo en la consecución de una beca Rockefeller que permitió a Strauss salir de Alemania e ir a París en 1932. Tras la toma del poder por parte de los nazis, Strauss —que provenía de una familia judía ortodoxa y ocupaba un puesto en la Academia de Investigación Judía en Berlín— cortó sus lazos con Schmitt, pero la visión

que éste tenía sobre la democracia liberal dejó una impronta duradera en el pensamiento de Strauss.

Schmitt —católico devoto— escribió varios libros sobre política, religión y la crisis de la democracia parlamentaria antes del acceso nazi al poder. En 1933 se incorporó al partido y se convirtió posteriormente en presidente de la Unión de Juristas Nacionalsocialistas, cargo desde el que defendió los asesinatos políticos de la Noche de los Cuchillos Largos (en 1934) como una forma de justicia administrativa. En 1936, Schmitt ya se hallaba al frente de la campaña nazi de persecución de los judíos y propuso que las publicaciones de los científicos judíos alemanes fuesen marcadas con una señal específica. Pero, pese a su complicidad activa, los nazis no se fiaban de él, ya que lo consideraban sospechoso de oportunismo. Acabó perdiendo su cargo como principal jurista nazi, pero retuvo su puesto de catedrático de derecho en Berlín. En 1945, fue apresado por las fuerzas estadounidenses y estuvo recluido durante una temporada. Aun así, el pasado nazi de Schmitt no fue un obstáculo para su reputación tras la guerra. Numerosos intelectuales europeos destacados acudieron a visitarlo a lo largo de su prolongada jubilación (falleció en 1985, a la edad de 96 años). Entre ellos, estuvo Alexandre Kojève, quien declaró que «Schmitt es el único hombre en Alemania con quien vale la pena hablar».[37]

La concepción del gobierno que tenía Schmitt guardaba muchas similitudes con la de Hobbes: la ley es una creación del Estado; los mecanismos constitucionales no pueden asegurar la supervivencia de la democracia liberal porque las decisiones políticas crean y destruyen constituciones. A juicio de Strauss, Schmitt —un jurista autoritario que se convirtió en funcionario nazi— demostraba la futilidad del liberalismo. Puede que tal afirmación nos resulte paradójica, pero sólo si olvidamos que, para Strauss, Hobbes era el progenitor del liberalismo. «Si llamamos liberalismo a aquella doctrina política que tiene en cuenta los derechos del hombre (diferenciados de sus deberes) y que considera que la función del Estado consiste precisamente en la protección o la salvaguardia de tales derechos —escribió en su libro *Derecho natural e historia*—, entonces debemos decir que el fundador del liberalismo fue Hobbes.»[38] Para Strauss, el liberalismo significaba la afirmación de la li-

bertad sobre la virtud, una doctrina moderna de los derechos naturales que convierte la política en un conflicto de voluntades en el que cualquier cosa es igual de buena que las demás si alguien la quiere. La consecuencia final del liberalismo es, según él, el nihilismo, que acaba por socavar el propio liberalismo.

Vinculando el liberalismo al nihilismo, Strauss siguió un camino muy transitado en la propia Alemania. Nietzsche y Heidegger consideraban que el nihilismo era el trastorno definitorio de los tiempos modernos: un virus que infectaba tanto la política como la cultura liberales. Para Nietzsche, el nihilismo era una secuela del cristianismo que (en parte, por influencia de Platón) había devaluado el mundo en beneficio de un reino espiritual inexistente. Por su parte, Heidegger interpretaba el nihilismo como un intento de entender «el Ser» de un modo que oscurecía la auténtica naturaleza de éste. Fuera cual fuera la forma en que se formulase, la idea de que el nihilismo es el mal moderno fundamental tenía un inmenso atractivo en la Alemania de entreguerras. Suscrita, entre otros, por Oswald Spengler, Moeller van den Bruck, el cronista y novelista Ernst Jünger, y el poeta expresionista Gottfried Benn, sirvió también de base para la peligrosa creencia de que el nihilismo sólo sería superable si se prescindía de los valores liberales.

La tesis de Strauss, que atribuía al nihilismo la destrucción del régimen liberal de Weimar, invocaba una forma habitual (aunque simplista y, en ciertos sentidos, equivocada) de ver el nazismo y, por implicación, al líder nazi. Autodidacta bohemio de un tipo habitual en la Europa central de principios del siglo xx, Hitler absorbió una cosmovisión popular en la que se entremezclaban retales de darwinismo social con versiones vulgarizadas de Nietzsche. Dentro de ese esquema de ideas, la supervivencia y el poder eran los únicos valores, una postura que bien podría considerarse nihilista. Las acciones que Hitler impulsó posteriormente sugieren una perspectiva diferente, más próxima a la escatología negativa de ciertas tradiciones paganas, como ya se ha señalado en el capítulo 2. En 1944-1945, cuando era evidente que los Aliados habían ganado la guerra, él prosiguió una guerra desesperada y se mostró dispuesto a que Alemania fuera sometida a sangre y fuego antes que rendirla. Hitler optó por causar la máxima destrucción posible en el

mundo aun a costa de su vida y de la destrucción de su país. Fue su indiferencia ante el patriotismo lo que indujo a algunos de los partidarios conservadores de Hitler, que habían recurrido inicialmente a él para que protegiera a Alemania frente a la amenaza del comunismo, a considerarlo un nihilista que suponía una amenaza mortal para su propio país (una opinión que, al parecer, inspiró el complot de 1944 organizado por Claus von Stauffenberg, Adam von Trott y otros nacionalistas conservadores en 1944 para asesinar a Hitler). Hitler y otros nazis eran partícipes de las ideas que estaban en curso en la Europa de entreguerras. Entre ellas, destacaba la creencia —aceptada por mucha gente de izquierdas— de que el avance del saber permitía el desarrollo artificial de un tipo superior de ser humano. Fue esa clase de ciencia degradada, unida a creencias apocalípticas derivadas de fuentes tanto paganas como también cristianas (como era el caso de la demonología antisemítica de Hitler), la que conformó la cosmovisión nazi. Aquélla era, sin duda, una mezcla profundamente repulsiva, pero demasiado incoherente como para que pudiera ser directamente considerada nihilista.

Si el análisis que Strauss hizo del nazismo era incorrecto, tampoco parece plausible el examen que realizó de la democracia liberal en general. Ningún régimen democrático liberal —ni siquiera el más poderoso o duradero— está a salvo de las tentaciones de la tiranía, pero cuando éstas triunfan, rara vez es atribuible a un exceso de escepticismo. La democracia liberal ha existido durante largos períodos ininterrumpidos de tiempo en países donde no impera un consenso en materia de creencias metafísicas. En Suiza, ha prosperado durante siglos en un contexto de diversidad religiosa, y en Gran Bretaña ha avanzado a medida que la fe religiosa se ha ido apagando. Las de los países de la Europa septentrional son unas de las democracias liberales más pujantes del mundo, y lo son en unas naciones claramente poscristianas. El análisis de la democracia que hizo Strauss fue eminentemente un diagnóstico de la Alemania de Weimar, pero el desempleo masivo, la hiperinflación, las reparaciones de guerra y la humillación nacional destruyeron toda la legitimidad que aquel régimen hubiese podido tener. Como ya hemos visto, los nazis fueron capaces de recurrir a las tradicio-

nes milenaristas cristianas y a la demonología antisemítica cristiana, pero fue la ausencia de legitimidad inherente al régimen de Weimar, y no un estado fundamentalmente imaginario de nihilismo masivo, el que hizo posible que accedieran al poder.

Pese a estar basado en hechos sin analogía comparable en Estados Unidos, el análisis de Strauss encontró un público receptivo entre los conservadores estadounidenses. Inquietados por las manifestaciones y las protestas multitudinarias contra la guerra de Vietnam, el argumento de que la democracia liberal requiere unos firmes fundamentos metafísicos era para ellos un auténtico alivio. En aquel entonces, la democracia estadounidense no corría peligro alguno, pero los cambios culturales que habían ido fluyendo durante la década de 1960 generaron una sensación ficticia de crisis. En cierto modo, se podría decir que el estilo del pensamiento de Strauss estaba hecho a medida para su consumo en Estados Unidos. Su afirmación de que el orden político descansa sobre la aceptación de unos límites morales situados fuera del ámbito humano se correspondía muy bien con el carácter confesional de la vida pública estadounidense. Estados Unidos siempre ha sido receptivo a la idea de que sus valores son un don divino, y las palabras de Strauss, siempre que se hiciera una lectura aproximada de su obra, podían ser interpretadas como indicativas de que el estadounidense era el mejor régimen.

Strauss sugería que el único modo de asegurar el futuro de Estados Unidos era revitalizando el concepto de derecho natural representado en la filosofía clásica. Para el pensamiento antiguo y medieval, las leyes naturales contenían fórmulas para la vida buena, lo que significaba alcanzar aquellas virtudes que fuesen apropiadas para la naturaleza de cada uno. Los pensadores de la primera fase de la Edad Moderna, como Hobbes, rompieron con esa concepción equiparando la ley natural con el instinto de supervivencia y la búsqueda de poder. Posteriormente, los filósofos de la Ilustración adoptaron un tipo de humanismo por el que se suponía que la ciencia y la tecnología capacitarían a la humanidad para rehacer el mundo. Para Strauss, el punto final de esa tradición lo marcó el culto de Nietzsche a la voluntad, que no era tanto un remedio al nihilismo contemporáneo como su más depurada expresión.

La única cura real pasaba por la recuperación de la concepción clásica de la ley natural, que santo Tomás de Aquino había formulado en su versión definitiva. Tomás de Aquino reprodujo la visión aristotélica del mundo en un contexto cristiano; de ese modo, la filosofía de la naturaleza clásica se fundió con la teología cristiana. Strauss mostró siempre un acertado escepticismo en torno a dicha síntesis. Como él mismo señaló: «La consecuencia final de la visión tomista de la ley natural es que ésta es prácticamente inseparable, no sólo de una teología natural que, en el fondo, está basada en la revelación bíblica, sino también de la teología revelada».[39] Aquí nos encontramos con un rasgo crucial del pensamiento de Strauss: su insistencia en el abismo insalvable que media entre razón y revelación. La cosmovisión clásica rehabilitada por Tomás de Aquino descansaba sobre la supuesta posibilidad de conseguir que la razón y la revelación apuntaran en la misma dirección. Al rechazar ese supuesto, Strauss indicó la existencia de una brecha en la tradición occidental. Tomás de Aquino, como otros muchos después de él, había intentado mostrar que fe y razón eran complementarias. Strauss entendía que tales intentos estaban condenados al fracaso: el cosmos racional de la filosofía griega y la visión bíblica de la creación divina —o, por decirlo de otro modo, Atenas y Jerusalén— son irreconciliables. Strauss se unía así a otros fideístas judíos de comienzos del siglo XX (pensadores como Martin Buber, Franz Rosenzweig y Lev Shestov), que aceptaban que las preguntas sobre el principio y el fin sólo podían responderse mediante un acto de fe. Hoy es imposible ya saber cuáles eran las propias creencias religiosas de Strauss (hay quien asegura que, en realidad, era ateo). Lo que es evidente es que no creía que la razón pudiera aportar remedio alguno contra el nihilismo.

El problema de la curación del nihilismo mediante el retorno a una visión clásica de las cosas que proponía Strauss es que éste nunca proporcionó ningún motivo —más allá de la propia necesidad de escapar del nihilismo— por el que debiéramos aceptar dicho enfoque. Desde la perspectiva clásica del mundo, éste constituye un orden racional, pero Strauss proponía que aceptásemos dicha visión apelando a un acto de la voluntad. La suya, pues, es una postura contradictoria que no deja de evidenciar lo difícil que

resulta superar el «proyecto moderno». Por mucho que hubiera deseado lo contrario, Strauss era, en el fondo, un pensador moderno que tenía más en común con Nietzsche que con cualquier otro pensador antiguo o medieval. Aristóteles y Tomás de Aquino abrigaban una visión teleológica del mundo que la ciencia moderna ha convertido en obsoleta. Ambos concebían el cosmos como un sistema en el que todo tenía una finalidad. Esa es una perspectiva del mundo natural que ha dejado de ser viable desde los tiempos de Darwin. La naturaleza está gobernada por la casualidad y la necesidad, y las leyes naturales son regularidades y no recetas de cuál debe ser la vida buena. Si existe una esfera de valores más allá del mundo físico, ésta se halla fuera del alcance de la razón humana.

¿Qué implicación tiene para la política la visión straussiana de los límites de la razón? Por una parte, él negaba que la democracia liberal pudiese desgajarse de las creencias metafísicas (según él, sin la creencia en un orden moral no creado por la voluntad humana, la política moderna era vulnerable al nihilismo). Pero, por otra, al negar que esas creencias fuesen racionalmente defendibles, desproveía a la democracia liberal de toda justificación públicamente accesible. La solución de Strauss a ese dilema podría considerarse una variante moderna de la «mentira noble» de Platón: aunque los filósofos sepan la verdad, también son conscientes de que esa verdad puede resultar mortal para el grueso de la humanidad. Es posible que el propio Strauss estuviese afectado de ese mismo nihilismo que denunciaba y que, al mismo tiempo, creyese que las masas podían estar a resguardo de éste gracias a ciertos mitos tranquilizadores (como los mitos lockeanos de los derechos naturales en el caso de Estados Unidos contemporáneo), pero nunca defendió explícitamente nada por el estilo. La idea de que él era favorable al engaño sólo puede sustentarse recurriendo a su propia (y sumamente subjetiva) técnica de interpretación. Si realmente se pronunció en defensa de la mentira noble, lo hizo de una forma bastante críptica, ocultando su verdadero sentido, como, por otra parte, él mismo creía que muchos filósofos habían hecho en el pasado. Concretamente, Strauss sostenía que muchos de los grandes pensadores tenían una filosofía secreta que era completamente distinta de la que se exponía explícitamente en sus obras y escritos. Este punto de

vista ha llevado a algunos críticos de Strauss a denunciarlo como el teórico en cuyas ideas se han basado las políticas de desinformación instauradas por los neoconservadores en la administración Bush.[40]

De todos modos, es discutible pensar que la obra de Strauss refrenda el engaño. Una cosa es decir que los grandes filósofos escriben en clave y otra muy distinta es mantener que el engaño es un elemento esencial en política. Strauss siempre insistió en la existencia de una gran separación entre la filosofía y la práctica: «El filósofo deja de ser tal en el momento en que la certeza de una solución se vuelve más fuerte que su conciencia del carácter problemático de dicha solución».[41] Siguiendo el espíritu de esta máxima, Strauss escribió muy poco sobre la política de su tiempo y cuesta imaginar que pudiera apoyar personalmente un proyecto político contemporáneo determinado. Sus malos augurios con respecto al futuro de la democracia liberal casan mal con el programa neoconservador de exportación de dicha democracia a todo el mundo, y la ferviente fe neoconservadora en el progreso choca directamente con la desconfianza que las esperanzas de la Ilustración inspiraban en Strauss. Aunque hoy se le aclama y se le vitupera como defensor del actual régimen estadounidense, lo cierto es que se le haría más justicia describiéndolo como uno de sus más despiadados críticos. Al igual que Schmitt, Strauss era un antiliberal. En la lengua vernácula de la política estadounidense, los neoconservadores son enemigos del «liberalismo» en todas sus formas.* Pero el neoconservadurismo es, en sí, una versión fundamentalista del liberalismo y, sin embargo, Strauss —como evidencia su propia caracterización de Hobbes y de Schmitt— veía en el liberalismo un síntoma del fracaso del «proyecto moderno». Su obra no apoya ninguna postura política determinada y es compatible con diversas de ellas.[42] Pero si algún movimiento de la política contemporánea habría sido objeto

* Se refiere el autor al uso del término «liberal» en la política estadounidense como equivalente tanto del liberalismo político anticonservador (el de los *whigs*) como del progresismo izquierdista contemporáneo, y con el que se suele designar a las posiciones políticas mayoritarias en el actual Partido Demócrata estadounidense. *(N. del t.)*

de los ataques y de la desconfianza de un pensador tan profundamente escéptico como él, ése hubiera sido el neoconservadurismo.

Ahora bien, del mismo modo que no se puede hacer responsable a Strauss de la conducta de un movimiento político que se proclama seguidor de su autoridad intelectual, tampoco se puede deducir de ello que el pensamiento straussiano no tuviera ninguna influencia en este último. La afirmación de Strauss en el sentido de que los escritos filosóficos suelen contener un significado oculto —y distinto de (u opuesto a) su sentido manifiesto— es como una patente de corso para el pensamiento indisciplinado. Nunca la acompañó de ningún método de interpretación que permitiera contrastar cualquier supuesto descubrimiento de un sentido oculto. Además, algunas de las tesis de Strauss resultan muy poco convincentes según los estándares académicos aceptados hoy en día. Por ejemplo, según su interpretación, Platón no fue un pensador utópico, sino un crítico del utopismo que pretendía mostrar la imposibilidad de un Estado ideal. No obstante, como han demostrado los expertos en literatura y filosofía clásicas, ésa es una interpretación que carece de fundamento alguno en los textos.[43]

El problema de la teoría de Strauss es que permite aventurar prácticamente cualquier interpretación. Hay un paralelismo con la tesis de la escuela deconstruccionista que niega la existencia de un significado inherente en los textos. En ambos casos, el examen racional es sustituido por la opinión arbitraria, y aunque tal vez Strauss estuviera convencido de estar recuperando una forma clásica de pensar, lo cierto es que su método tiene más elementos en común con el pensamiento posmoderno. En la práctica, Strauss interpretaba los textos apelando a intuiciones subjetivas cuya autoridad parecía depender en última instancia de la supuesta perspicacia especial que el propio autor reclamaba tener para esos temas. Y ese pretendido acceso privilegiado a la verdad es el que ha llevado a algunos de sus seguidores a cometer errores calamitosos. Aplicado a la actividad gubernamental, contribuyó a propiciar la guerra de Irak.

Los endemoniados

> Partía de la libertad ilimitada y he ido a parar al despotismo ilimitado.
>
> Shigaliov en *Los demonios*, de Dostoyevski[44]

Además de un conjunto de ideas, el neoconservadurismo representa un posicionamiento determinado con respecto a la orientación de la política del gobierno estadounidense. Sus orígenes como tal movimiento político se remontan a los conflictos que rodearon las políticas estadounidenses de defensa durante los años setenta y ochenta del siglo xx. La red neoconservadora que tan honda influencia ha tenido sobre George W. Bush es un subproducto de la Guerra Fría. Muchos de sus errores han sido el resultado de aplicar a las condiciones diferentes que imperan hoy en día unos hábitos de pensamiento adquiridos durante aquella época pasada.

Los auténticos inicios del neoconservadurismo tal vez se dejaran entrever en la alarma que sintieron figuras como Patrick Moynihan y Norman Podhoretz durante la guerra de Vietnam. Preocupados por la falta de patriotismo que, según ellos, evidenciaban los manifestantes contrarios a la contienda, se resistían a creer que Estados Unidos fuese malo en ningún sentido del término. El gigante norteamericano tenía sus defectos, sin duda, pero seguía siendo la mejor sociedad que jamás había existido. La idea de que Estados Unidos es el mejor régimen de la historia (y tal vez el único verdaderamente legítimo) continúa constituyendo un puntal del ideario neoconservador. Pero el neoconservadurismo como fuerza política identificable surgió más tarde, en un intento dirigido a variar las políticas estadounidenses en materia de defensa.

La figura clave de ese proyecto fue la de Albert Wohlstetter, quien, como Leo Strauss, era profesor en la Universidad de Chicago (y que acabaría siendo mucho más importante en la génesis del neoconservadurismo que el propio Strauss). Wohlstetter, un matemático que había trabajado como analista de defensa en la RAND Corporation, encabezó una poderosa ofensiva contra las políticas de control de armamentos y distensión que se habían seguido du-

rante la administración Nixon. Consciente de la importancia de las armas de precisión que las nuevas tecnologías estaban haciendo posibles, Wohlstetter criticó las teorías de disuasión aceptadas por entonces y apoyó activamente la política de incremento del arsenal armamentístico que tanto impulso adquirió durante la era Reagan.

Wohlstetter fue una figura capital en la red neoconservadora que se desarrolló a partir de la década de 1970. Entre sus protegidos se encontraban Paul Wolfowitz y Richard Perle (quien dedicó al propio Wohlstetter un libro titulado *An End to Evil*, del que fue coautor). Wohlstetter presentó a Perle al senador demócrata «Scoop» Jackson, un firme anticomunista, que, en 1974, fue uno de los impulsores de una ley que prohibía el establecimiento de relaciones comerciales normalizadas con países que restringieran la libertad de emigración (como la Unión Soviética restringía la de los judíos que deseaban emigrar a Israel). Con la ayuda de Perle, Jackson también llevó a cabo una enérgica campaña de presión política contra el tratado SALT II de control de armamentos. A mediados de los años setenta, Wohlstetter colocó a uno de sus alumnos, Zalmay Khalilzad, en un *think tank* que él mismo había formado para asesorar al gobierno estadounidense. Con la ayuda de su mentor, Khalilzad no tardó en establecer contactos muy útiles en Washington.[45] En 1984, ya trabajaba para Paul Wolfowitz en el Departamento de Estado y, a principios de los años noventa, ocupaba un alto cargo en el Departamento de Defensa junto a Donald Rumsfeld. Khalilzad había argumentado hacía tiempo que, si Estados Unidos prestaba asistencia a los muyahidines, sería posible derrotar a las fuerzas soviéticas en Afganistán. Tras la retirada soviética de aquel país, él fue uno de los altos funcionarios del departamento que consideraba el régimen talibán como favorable a los intereses estadounidenses. Cambió de opinión tras los atentados del 11-S, momento en que fue nombrado embajador de Estados Unidos en Kabul, cargo que luego abandonaría por el de embajador en Irak. En 1985, Wohlstetter presentó a Perle (a la sazón subsecretario de Seguridad Internacional de la administración Reagan) a Ahmed Chalabi, un chií iraquí laico perteneciente a una rica familia de banqueros y colega matemático que había tenido como profesor al propio Wohlstetter en Chicago. Desde su cargo como presidente del

Congreso Nacional Iraquí (CNI), un partido patrocinado por el gobierno estadounidense, Chalabi fue un actor clave en el período previo a la guerra de Irak que contó, además, con la recomendación y el beneplácito de los neoconservadores como potencial líder del Irak posterior a Sadam. Chalabi se significó también como fuente suministradora de información de inteligencia que contradecía a la que estaban produciendo en aquel momento la CIA y otros servicios secretos estadounidenses.

La red que emergió en torno a Wohlstetter ha perdurado hasta nuestros días. Muchos de sus miembros fueron signatarios del Proyecto para un Nuevo Siglo Estadounidense (PNAC, según sus siglas en inglés), un laboratorio de ideas fundado en Washington en 1997 desde la convicción de que Estados Unidos debe actuar para retener su primacía mundial. Presidido por William Kristol, hijo de Irving Kristol y director del *Weekly Standard* (semanario propiedad de Rupert Murdoch), y con Gary Schmitt (un titulado por la Universidad de Chicago que había trabajado como asesor de Patrick Moynihan) como director general, el PNAC propugnaba fuertes incrementos en el gasto del gobierno estadounidense en el capítulo de la defensa a fin de mantener el carácter insuperable de la preeminencia militar estadounidense. Varios miembros del PNAC ocuparon cargos en la administración Bush, entre ellos Dick Cheney, Zalmay Khalilzad, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz e I. Lewis «Scooter» Libby (el ex jefe de gabinete de Cheney que, en marzo de 2007, fue hallado culpable de diversos cargos motivados por la expulsión ilegal de una agente encubierta de la CIA, Valerie Plame, cuyo marido había criticado abiertamente a la administración Bush). La tesis central que el PNAC presentó en un informe sobre la reconstrucción de las defensas estadounidenses *(Rebuilding America's Defenses)* publicado en 2000 no era ninguna novedad. La noción de que Estados Unidos debe retener su supremacía global estaba ya presente en documentos anteriores —entre ellos, algunos de los publicados a comienzos de los años noventa por el entonces secretario de Defensa Dick Cheney— y daba continuidad a ciertas ideas sobre la seguridad nacional estadounidense desarrolladas por Wohlstetter al inicio de aquella década.

El detalle fundamental que compartían los intelectuales de la

defensa que formaron la red gubernamental neoconservadora a partir de los años setenta fue su oposición a las doctrinas militares de aquel entonces. Si alguna figura encarnaba todo aquello que ellos aborrecían de la política exterior estadounidense, ésa era la de Henry Kissinger y su estilo de *realpolitik*. Kissinger sostenía que, pese a sus orígenes ideológicos, la Unión Soviética se había convertido con el tiempo en un Estado más o menos normal y caracterizado por unos intereses propios que no tenían por qué estar siempre en confrontación con los de Estados Unidos. Frente a esa idea, los neoconservadores insistían en que, por su misma estructura totalitaria, la URSS siempre sería hostil.

A juicio de los neoconservadores, la posibilidad de una colaboración entre estadounidenses y soviéticos en la que Kissinger creía era más un deseo que una realidad. Según Wohlstetter, la CIA padecía una propensión crónica a malinterpretar el régimen soviético. En un artículo publicado en 1974, Wohlstetter acusó a la Agencia Central de Inteligencia de haber infravalorado sistemáticamente la capacidad misilística de la URSS, lo que había acabado concediendo a ésta una superioridad militar con respecto a Estados Unidos.[46] El artículo de Wohlstetter fue el disparo de salida para un ataque concertado contra la CIA desde la derecha, que acabó dando como resultado la constitución en 1976 del que se daría en llamar Equipo B. Fundado como una fuente rival de información de inteligencia (la CIA era el Equipo A), el Equipo B operaba a través del Consejo Asesor de Inteligencia Exterior del presidente y estaba organizado en tres secciones, dedicadas cada una de ellas a las capacidades soviéticas de defensa aérea a baja altitud, a los misiles balísticos intercontinentales (ICBM) soviéticos y a la estrategia soviética, respectivamente. La formación de ese Equipo B contó con la oposición de William Colby, director de la CIA, pero cuando George Bush padre accedió a la dirección de la Agencia en 1976, el equipo fue puesto en marcha con el respaldo del presidente Gerald Ford. El Equipo B estaba compuesto por miembros de la línea dura de oposición a la distensión y al control de armamentos. Entre sus miembros clave se encontraban Paul Wolfowitz, Richard Pipes (historiador de Harvard experto en Rusia) y Edward Teller (físico nuclear, llamado a veces «padre de la bomba H» por su participa-

ción en el Proyecto Manhattan en el que se desarrollaron las primeras armas nucleares, que se convertiría posteriormente en firme defensor de la Iniciativa de Defensa Estratégica conocida como «Guerra de las Galaxias» y en quien se cree que se basó el personaje cinematográfico del doctor Strangelove).

El Equipo B evidenció algunos de los rasgos perdurables del pensamiento neoconservador. Desconfiaba de las investigaciones empíricas, por lo que rechazaba análisis como los que llevaban a cabo la CIA y otras agencias de inteligencia estadounidenses alegando que las pruebas disponibles —tanto las obtenidas a partir de fuentes públicas como las adquiridas a través de canales encubiertos— eran susceptibles de constituir fuentes de desinformación y no podían utilizarse como una guía fiable de las capacidades o las intenciones soviéticas. Aquél bien podía ser un eco de la visión paranoica del mundo que se atribuyó a James Jesus Angleton, quien fuera durante un tiempo jefe de contrainteligencia de la CIA. Influido por el desertor de la KGB Anatoli Golitsin, Angleton se convenció de que la Unión Soviética llevaba años embarcada en una campaña mundial de engaño estratégico mediante la que pretendía proyectar una falsa imagen de debilidad propia. Para Angleton —individuo dotado de una personalidad compleja que había sido editor de una revista literaria de Yale que publicó poemas de T. S. Eliot y de otros poetas contemporáneos— la información de inteligencia constituía una rama de la epistemología. De lo que se trataba, según él, era de descubrir la verdad sobre las auténticas condiciones soviéticas, pero, en vista del dilatado historial de desinformación sobre la URSS, se hacía necesario dejar en suspenso las reglas normales de evaluación de las pruebas. Cualquier intento de valoración de la conducta soviética utilizando métodos empíricos convencionales no haría más que conducir a una «selva de espejos» (expresión que había tomado prestada del poema «Gerontion», de Eliot).[47] En ese ámbito, pues, era imposible dar crédito a nada, ya que hasta los propios hechos podían haber sido puestos allí a propósito. Partiendo de semejante convicción, Angleton instigó unas lacerantes cazas de topos dentro de la propia Agencia y efectuó acusaciones descabelladas contra varios máximos dirigentes occidentales (incluido el primer ministro británico Harold

Wilson, contra quien llegaría incluso a conspirar el famoso «cazaespías» y miembro de sus propios servicios de inteligencia Peter Wright basándose en las alegaciones de Angleton). Desacreditado dentro de la CIA, Angleton acabó dimitiendo en diciembre de 1974.

A consecuencia del menosprecio que sentían por la investigación empírica, el Equipo B carecía de procedimientos para comprobar sus valoraciones. De resultas de ello, distaban mucho de acertar en sus apreciaciones. La doctora Anne Cahn, que trabajó en la Agencia Estadounidense de Desarme y Control de Armamentos entre 1977 y 1980, y que, tras examinar las evaluaciones realizadas por el equipo, las consideró «totalmente equivocadas», ha explicado que el Equipo B llegó a creer que el hecho de no haber detectado que los soviéticos tuvieran algún sistema antisubmarino no acústico suponía una prueba de la alta posibilidad de que tal sistema existiera. Una metodología así no contempla medio alguno de detectar la desinformación real. El Equipo B era pues vulnerable por ese flanco y su creencia en la superioridad militar de los soviéticos respondía en parte al engaño en el que vivían por culpa de la leyenda negra promovida por la propia CIA. No hay duda de que el complejo militar-industrial soviético existía y era enorme, pero estaba formado, en su mayor parte, por una industria envejecida y «oxidada», como el resto de la economía soviética. La realidad revelada tras la caída del comunismo en la URSS se demostró más cercana a las estimaciones serias de la CIA que a las historias que la propia CIA había fabricado en su momento para el consumo público. Los teóricos del engaño estratégico que formaban el Equipo B estaban entre las propias víctimas de dicho engaño.[48]

La desconsideración por las pruebas mostrada por el Equipo B era el reflejo de un rechazo sistemático del empirismo, y es aquí donde encontramos una conexión con Strauss. Abram Shulsky y Gary Schmitt han atacado continuamente las agencias de inteligencia estadounidenses invocando el método de interpretación hermética practicado por Leo Strauss, por considerarlo una alternativa superior a los procedimientos empíricos. Shulsky fue alumno de Strauss y, en un artículo del que él y Schmitt fueron autores sobre «Leo Strauss y el mundo de la "inteligencia" (con la que no nos re-

ferimos al *nous*)»,[49] sugirió que la doctrina de Strauss sobre el significado oculto de los textos «nos alerta de la posibilidad de que la vida política esté muy ligada al engaño. De hecho, da a entender que éste, el engaño, constituye la norma». Los autores hablaban con términos elogiosos de Strauss, de quien dijeron que tenía «un parecido, bien que lejano, con el George Smiley de las novelas de John Le Carré por su sutileza, su habilidad para centrarse en el detalle, su consiguiente éxito a la hora de mirar por debajo de la superficie y de leer entre líneas, y su aparente falta de realismo». Pese a advertir que Strauss no había escrito nada sobre los servicios o la información de inteligencia, sostenían que la perspicacia de éste en su análisis de las formas de funcionamiento de diferentes sistemas políticos demostraba la limitada utilidad de la ciencia social en las labores de inteligencia. Según Schmitt y Shulsky, Strauss descartaba que la política pudiera ser entendida a través de «un método empírico que observara el comportamiento, lo computara, calculara correlaciones entre acciones concretas y rasgos concretos del contexto en el que aquéllas se habían producido, etc.», porque afirmaba que «el régimen moldea la acción política humana de un modo tan fundamental que hasta las almas de las personas parecen diferir en función del sistema». Los autores del artículo también sostenían que no entender esto había perjudicado la política desarrollada por Estados Unidos durante la Guerra Fría, cuando «los analistas de la inteligencia estadounidense eran en general reacios a creer que la Unión Soviética o cualquier otro Estado comunista pudiera engañarlos sobre ninguna cuestión de importancia más o menos crítica. La historia ha demostrado que ésa era una perspectiva extremadamente ingenua». Desde ese punto de vista, sólo un método que permita a los analistas escudriñar el alma puede proporcionar la orientación necesaria para desarrollar políticas eficaces.[50]

Cuando Schmitt y Shulsky decían rechazar la investigación empírica, en realidad estaban confundiendo la crítica del cientificismo con el rechazo de las pruebas en sí. El ataque de Strauss contra quienes creían que era posible estudiar la sociedad con los métodos de la ciencia natural estaba bien fundado. Las diferencias entre culturas, la singularidad de los procesos históricos y la amalgama que forman hechos y valores siempre harán que el estudio de la socie-

dad sea distinto del de cualquier ciencia natural. Pero eso no significa que se pueda prescindir de los hechos sin más. La historia no es una ciencia, pero entre la buena historia y la mala historia existe una diferencia que viene a reflejar el buen o el mal uso que se hace de las pruebas disponibles. También conviene distinguir entre una forma de pensar basada en el conocimiento histórico y otra que carece de sentido alguno de la historia. El pensamiento de los neoconservadores corresponde a esta segunda categoría y muchas de las meteduras de pata políticas cometidas bajo el influjo neoconservador han sido consecuencia de una deliberada ignorancia del pasado.

Al inicio de su artículo sobre Strauss y la información de inteligencia, los autores admiten que su tema «debe de parecer muy extraño a primera vista», y que el vínculo entre «el tumultuoso mundo de los espías y la parafernalia de los servicios secretos, por un lado, y la calmada vida de la academia y la inmersión en los textos antiguos, por el otro», dista mucho de ser evidente. Desde luego, no parece muy probable que tan excéntrica técnica de interpretación textual pueda ayudar en la recopilación de información de inteligencia. Y, sin embargo, un método muy parecido fue el que se usó en los más altos niveles del gobierno estadounidense. El asesor de Bush que tanto se burló de la que él llamaba «comunidad basada en la realidad» que cree que «las soluciones van a surgir estudiando con criterio la realidad perceptible como quien no quiere la cosa» —el mismo que alardeó de que «el mundo ya no funciona así; ahora somos un imperio y cuando actuamos creamos nuestra propia realidad»— no hizo otra cosa posiblemente que dar rienda suelta al estúpido triunfalismo que tan habitual fue entre los neoconservadores en un determinado momento.[51] Pero, por otra parte, sus palabras también evidenciaban una visión de la verdad que condicionó muy directamente algunas de las políticas más desacertadas de la administración estadounidense y que tanto Schmitt como Shulsky compartían.

Es imposible facilitar una relación completa de la desinformación que ha rodeado y rodea la guerra de Irak. Tal vez tardemos muchos años en conocer toda la historia (si es que alguna vez la llegamos a conocer).[52] Lo que sí podemos hacer es ilustrar la actitud

(hierática e instrumental al mismo tiempo) frente a la verdad que inspiró algunos de los más importantes episodios de engaño. Quienes planearon y organizaron la guerra de Irak estaban convencidos de que sabían la verdad y de que, mintiendo a los demás, no hacían más que favorecer esa verdad. Pero la fe que tenían en su propia capacidad para descifrar el significado oculto de los hechos era un engatusamiento que muy posiblemente les llevó a engañarse a sí mismos.

Podemos ver ese proceso en el funcionamiento de un órgano que se estableció bajo la dirección de Abram Shulsky con el fin de proporcionar información de inteligencia que respaldara la decisión de ir a la guerra en Irak. Shulsky había sido miembro del Comité del Senado sobre Servicios de Inteligencia a principios de la década de 1980 y había ocupado un puesto en el Pentágono durante la administración Reagan a las órdenes de Richard Perle. En 2002 fue nombrado director de la Oficina de Planes Especiales (OSP, según sus siglas en inglés), una unidad del Pentágono creada por Paul Wolfowitz y Donald Rumsfeld que respondía directamente ante el subsecretario de Defensa de Bush, Douglas Feith (un protegido de Richard Pipes y de Richard Perle). Aún hoy se conoce muy poco de la labor llevada a cabo en dicha Oficina de Planes Especiales. George Packer, autor de un examen exhaustivo de las maquinaciones que condujeron a la guerra, ha escrito que, «para la Oficina de Planes Especiales, el secretismo era más que conveniente. Podría decirse incluso que era algo metafísicamente necesario».[53] Siguiendo los herméticos métodos de Shulsky, la OSP rechazó los procedimientos establecidos para la evaluación de información de inteligencia y «cocinó» su propia versión de los hechos para consumo directo de la Casa Blanca. Como otrora sucediera con el Equipo B, la OSP tenía una agenda muy bien definida en la que destacaba el descrédito y la sustitución de la información de inteligencia suministrada por la CIA y la Agencia de Inteligencia de la Defensa (DIA). La OSP se convirtió en la principal fuente de las alegaciones (referidas al peligro de las armas de destrucción masiva de Sadam y a los vínculos de éste con Al Qaeda) que Bush utilizó para justificar el ataque contra Irak. Respondiendo, en parte, a las críticas recibidas por su papel en la guerra, la unidad

cambió de nombre en julio de 2003, cuando recuperó su denominación original de Oficina de Asuntos del Golfo Norte. (La OSP parece haber cobrado nueva vida recientemente. A mediados de 2006, el Pentágono creó una «Dirección General para Asuntos Iraníes» de la que se encargan varios veteranos de la OSP, incluido el ex director de ésta, Abram Shulsky. Más o menos por esas mismas fechas, la «sección iraní» del Departamento de Estado —que está directamente bajo las órdenes de Elizabeth Cheney, hija del vicepresidente del país— incrementó su personal hasta alcanzar la categoría de grupo de trabajo.)[54]

Los rasgos distintivos de la OSP eran su adhesión a una visión del mundo fijada con anterioridad a la indagación empírica, su elevada dependencia de la información proporcionada por el CNI de Chalabi y su estrecha vinculación con el vicepresidente Dick Cheney.[55] El principal resultado de todo ello fue que la política exterior estadounidense quedó a merced de la información de inteligencia no verificada que suministraban las fuentes del CNI. El CNI presentó a varios desertores iraquíes que, en sus extensos testimonios, alegaron que Sadam estaba en posesión de armas de destrucción masiva. Tales alegaciones no sólo fueron rebatidas por la CIA, sino que también contradecían las pruebas obtenidas por los inspectores de armamento de la ONU en aquel país. Pero fueron empleadas reiteradamente por Cheney y el presidente Bush para justificar la necesidad de ir a la guerra hasta que fue ya imposible negar durante más tiempo la ausencia de ADM en Irak.

Se ha comentado con frecuencia que Cheney y Bush hicieron un «uso selectivo» de los datos de inteligencia que tenían a su disposición y eligieron sólo aquellas informaciones que respaldaban sus creencias, al tiempo que ignoraban otras que no les convenían. Así, con el fin de sugerir la existencia de un vínculo entre Irak y el 11-S, Cheney se refirió a un encuentro que había tenido lugar en Praga entre Mohamed Atta (uno de los cabecillas de los secuestradores aéreos del 11-S) y los servicios de inteligencia iraquíes. También afirmó que «fuentes de inteligencia» le advirtieron que Sadam había intentado adquirir tubos de aluminio para la producción de armas nucleares. Sin embargo, cuando hacía esas afirmaciones, Cheney no seleccionaba una parte de la información de inteligen-

cia disponible y silenciaba el resto. Como ha señalado la autora estadounidense Joan Didion:

> La Casa Blanca estaba informada por la CIA de que jamás había habido encuentro alguno en Praga entre Mohamed Atta y la inteligencia iraquí. La Agencia Internacional de la Energía Atómica y el Departamento de Energía estadounidense ya habían explicado que los tubos de aluminio mencionados «no eran directamente apropiados» para el enriquecimiento de uranio. [...] Lo que el vicepresidente hacía en aquel momento, pues, no era seleccionar entre las diversas informaciones de los servicios de inteligencia, sino rechazarlas y sustituirlas por cualquier otro rumor interesado que pudiera servir mejor a su versión de los hechos.[56]

Como Bush, el vicepresidente desestimó datos conocidos porque no apoyaban una decisión —la de ir a la guerra— que ya estaba tomada. Cuando Bush y Cheney rechazaban informaciones de inteligencia que contradecían los motivos que ellos habían dado para ir a la guerra, ni ellos ni sus asesores de la OSP entendían que estuviesen ocultando la verdad. Al igual que Blair, cuando defendió la necesidad de ir a la guerra sobre la base de la desinformación existente en Gran Bretaña, aquellos hombres estaban promoviendo la que consideraban una verdad más elevada. En su libro *Silent Warfare*, Schmitt y Shulsky dejaron muy claro que «la verdad no es el fin» de las labores de inteligencia, sino «la victoria».[57] En el fondo, a sus ojos la victoria era lo mismo que la verdad: no la verdad que habitualmente entendemos como tal, sino la verdad esotérica que se oculta tras el engañoso espejo de los hechos.

El problema de semejante metodología es que dejaba a quienes la practicaban a merced del engaño contra el que ellos mismos advertían. Los responsables de la Oficina de Planes Especiales basaban su creencia en la existencia de ADM en Irak en las alegaciones de desertores iraquíes, pero con ello omitían considerar la posibilidad de que tales desertores hubiesen sido puestos ahí (algunos de ellos tal vez convencidos de que decían la verdad) para promover la idea de que Sadam tenía un programa de armamentos en activo, cuando, en realidad, no lo tenía. En la medida en que proyectaba una imagen que potenciaba su poder en Irak y en el resto del mun-

do árabe, aquélla era una suposición que favorecía los intereses de Sadam a corto plazo. Pero, al mismo tiempo, el vecino régimen iraní también estaba estratégicamente interesado en derrocar al dictador iraquí. No sólo había habido una salvaje guerra que había enfrentado a ambos países, sino que los iraníes sabían que, si se derribaba a Sadam, los chiíes se alzarían con el poder en el nuevo Irak. La destrucción del régimen de Sadam podía convertir a Irán en la potencia dominante en la región. Ante tal contexto, la prudencia habría recomendado precaverse contra el peligro de que el CNI fuese utilizado como un canal de transmisión de la desinformación iraní, además de la iraquí.[58] La CIA llevaba mucho tiempo avisando del riesgo de confiar en los expatriados iraquíes como fuentes de información fidedigna. Los teóricos que dirigían la OSP desecharon esas advertencias. Convencidos de su capacidad para adivinar la verdad, estaban seguros de que podían arreglárselas muy bien sin necesidad de verificación empírica. Para ellos, los desertores no hacían más que confirmar la verdad que sus propios métodos especiales ya les habían revelado. La metodología (basada en la fe) de la OSP la dispensaba de los engorrosos procedimientos seguidos por las agencias estadounidenses de inteligencia ya consolidadas. Pero también convertía a la OSP en blanco privilegiado del engaño estratégico.

Pensar que, teniendo una especie de intuición oculta sobre un régimen o sobre una persona, se hace innecesaria la investigación fáctica es un fundamento muy peligroso para la acción. Tal vez el presidente Bush creyera que, cuando se reunió con Vladímir Putin en junio de 2001, había «logrado hacerse una impresión [del] alma» del líder ruso,[59] pero los hechos posteriores parecen haber hecho cambiar de parecer al presidente estadounidense. También habría sido de imaginar que la evolución de los acontecimientos en el Irak posterior a Sadam mellara la confianza en esa inteligencia basada en la fe, pero nada más lejos de la realidad. En febrero de 2004, en el *New York Times*, el columnista neoconservador David Brooks volvió a insistir en el ataque contra los métodos de la inteligencia estadounidense: «Durante décadas, la comunidad de los servicios de inteligencia estadounidenses ha propagado el mito de que posee unas técnicas analíticas que deben estar nítidamente ais-

ladas del alborotado mundo de la política». En lugar de fiarlo todo a «una caterva de expertos en teoría de juegos y de técnicos de evaluación de riesgos», proclamaba Brooks, «para una adecuada comprensión de los matones y de las amenazas del mundo [...] yo confiaría antes en alguien que hubiera leído al menos una novela de Dostoyevski en los últimos cinco años».[60] Una vez más, se nos presenta la comprensión esotérica del alma de un régimen como una alternativa superior al laborioso análisis de los datos y las pruebas.

La idea neoconservadora de que se puede entender la violencia terrorista leyendo las novelas de Dostoyevski no deja de ser cómicamente irónica, ya que lo que el autor ruso describió en su obra fue precisamente la mentalidad de los neoconservadores. Éstos creen que el mundo actual es, en una gran parte, irredimiblemente malo. Como escribió el analista neoconservador Michael Ledeen muy poco después de los atentados del 11-S, la «guerra contra el terror» va intrínsecamente unida a la «revolución democrática global»:

> No deberíamos desconfiar en lo más mínimo de nuestra capacidad para destruir tiranías. Es lo que mejor se nos da. Es algo natural en nosotros, porque somos el único país verdaderamente revolucionario del mundo y llevamos siéndolo más de doscientos años. Destrucción creativa es nuestro lema. [...] Dicho de otro modo, ha llegado el momento otra vez de exportar la revolución democrática. A quienes dicen que eso es imposible, baste señalar lo que sucedió en la década de los ochenta, cuando lideramos una revolución democrática global que derribó tiranos desde Moscú hasta Johannesburgo.[61]

Vemos aquí reformulada en términos neoconservadores una famosa máxima del anarquista decimonónico ruso Bakunin: «La pasión por la destrucción es una pasión creativa». Serguéi Necháiev, seminarista y discípulo de Bakunin, aplicó dicha sentencia en su «Catecismo de un revolucionario» (1868), donde sostenía que, a la hora de promover la revolución, los fines justificaban cualquier medio (incluidos el chantaje y el asesinato). Al año siguiente, Necháiev asesinó a uno de sus camaradas por no cumplir las órdenes que se le habían dado. Bakunin rompió relaciones con Necháiev

tras ese episodio, pero éste no había hecho más que desvelar la lógica del proyecto de Bakunin. El terror era la consecuencia lógica de un objetivo como era el de una revolución total.

El proyecto de Ledeen de una democratización por la vía militar comparte una lógica similar. Necháiev no dudó jamás de que su causa era la del pueblo, y, del mismo modo, Ledeen da por descontado que los países a los que se les impone un cambio de régimen aceptarán de buen grado el derrocamiento de sus gobiernos anteriores. Si no es así, deben ser purgados de sus elementos retrógrados. Sólo entonces podrá haber garantías de que la democratización forzada será aceptada como lo que supuestamente es: una liberación de la tiranía. Así concebidos, la tortura y el terror resultan aceptables en tanto en cuanto sirven de ayuda en la guerra global contra el mal.

El catecismo neoconservador es la encarnación más reciente de la mentalidad revolucionaria que Dostoyevski diseccionó siglo y medio atrás. En su novela *Los endemoniados*,* Dostoyevski plasma el paisaje de los revolucionarios rusos de su tiempo y de sus compañeros de viaje en la izquierda intelectual. Su retrato de Stepan Trofimovich Verjovenski, el sobreprotegido aristócrata radical que ocupa su tiempo libre jugueteando con la revolución, es una obra maestra de cruel perspicacia. En su búsqueda de un mundo nuevo, los revolucionarios acaban convertidos en criminales (como le sucedió a Necháiev, cuya implicación en el asesinato anteriormente comentado fue usada como base para una parte del argumento de la novela). El sueño de la utopía desemboca en el horror más sórdido.

Dostoyevski concibió su novela como un ataque contra los revolucionarios izquierdistas de la Rusia de mediados del siglo XIX. Como descripción de los movimientos radicales de aquel período tal vez resulte recargada, pero como plasmación de la psicología de la mente revolucionaria, su valor es perdurable. Como bien comentó el poeta y escritor polaco Czesław Miłosz, «la Revolución

* También traducida al castellano como *Los demonios*. En ediciones inglesas también se ha publicado con el doble título de *The Devils* y *The Possessed*. *(N. del t.)*

rusa tuvo ya su predicción en *Los endemoniados*, tal como Lunacharski admitió sin reserva alguna». En el mismo escrito, Miłosz criticaba también a Dostoyevski («el milenarista y mesiánico ruso»)[62] y, desde luego, no hay duda de que las incursiones del gran literato ruso en la política de su tiempo arrojaron resultados ridículos y, en ocasiones, hasta odiosos. Su creencia en que un renacimiento de la espiritualidad rusa podía salvar el mundo era pensamiento mesiánico de la peor clase. Pero, al mismo tiempo, siendo él mismo milenarista como era, Dostoyevski comprendía mejor los peligros que encerraban los movimientos revolucionarios inspirados por creencias milenaristas.

Partiendo de unos objetivos limitados, los revolucionarios han acabado aceptando reiteradamente a lo largo de la historia la violencia como un instrumento adecuado para limpiar el mal del mundo. Los ideólogos que han dado forma a la política exterior de la administración Bush son un buen ejemplo de esa patología. Como antes hicieran los embaucados visionarios de Dostoyevski, los neoconservadores adoptaron la fuerza como medio de alcanzar la utopía.

Capítulo 5

MISIONEROS ARMADOS

> La idea más extravagante que puede surgir de la mente de un pensador político es creer que basta con que unas personas entren, armas en mano, en un pueblo extranjero y esperen que éste se adhiera sin más a las leyes y la Constitución de aquéllas. La propia naturaleza de las cosas dicta que el progreso de la razón es lento y nadie se deja seducir por misioneros armados; la primera lección de la naturaleza y de la prudencia es rechazarlos como enemigos. Se puede alentar la libertad, pero nunca crearla mediante una fuerza invasora.
>
> MAXIMILIEN ROBESPIERRE,
> discurso ante el Club Jacobino, París, 1792[1]

Siempre reinará una cierta confusión en torno a los orígenes de la guerra de Irak, y no porque fuese el producto de una conspiración (como algunos han acabado por creer). Para su justificación se expusieron múltiples objetivos estratégicos, algunos de ellos aparentemente racionales. Pero, cuando se escriba por fin la historia de esta guerra, se verá que ninguno de los grupos que la apoyaban tenía objetivos alcanzables. Si alguna estrategia de conjunto tenía la administración Bush, ésta pasaba por asumir que el cambio de régimen en Irak favorecería los intereses estadounidenses y, al mismo tiempo, pondría freno al terrorismo y fomentaría la democracia en la región. Pero ésas no constituyen facetas de un único programa que puedan materializarse a la vez en un mismo intento. Son, más bien, objetivos dispares y contradictorios entre sí, por lo que, actuando como si fueran uno solo, la administración Bush dio evidentes muestras de su distancia de la realidad.

La democracia liberal no puede instaurarse en la mayoría de los países de Oriente Medio. En gran parte de esa región, la elección se limita a dos alternativas: el despotismo laico y el gobierno islamis-

ta. La administración Bush asumió que, con su intento de imponer a la fuerza la democratización de Oriente Medio, obtendría en la zona una serie de regímenes similares al de Estados Unidos. Pero pasó por alto la probabilidad de que, en vez de eso, produjera democracias antiliberales. Este tipo de régimen se sustenta sobre la creencia de que el bien común es algo evidente: cualquiera que no viva en el engaño o que no sea un corrupto estará necesariamente a favor de unas mismas políticas, por lo que no hay necesidad alguna de proteger la libertad personal ni los derechos de las minorías. Basta con que la voluntad popular —que es exactamente lo mismo que el bien común— pueda expresarse plenamente. En la práctica, claro está, el pueblo necesita una orientación. En la teoría de Rousseau, ésta la proporcionaba el legislador: una figura enigmática que guía a aquél entre bastidores. El legislador rousseauniano tiene algo en común con el gran ayatolá, cuyas impenetrables intervenciones dan forma al actual Irán teocrático. El tipo de régimen existente en aquel país es una versión islamista del sueño antiliberal de Rousseau, y cuando el resto de regímenes autoritarios de Oriente Medio sean derrocados, lo más probable es que sea esa otra variedad de democracia la que los sustituya. De hecho, ése es un proceso que ya se ha puesto en marcha en buena parte de Irak, donde una teocracia popular dominada por el chiismo está emergiendo lentamente siguiendo la línea marcada por la trayectoria iraní. Lo más seguro es que, dentro de veinte años, rijan en la mayor parte de Oriente Medio diversas versiones islamistas de democracia antiliberal. Habrá aspectos en los que éstas sean regímenes más legítimos que aquellos a los que reemplacen (y, ciertamente, necesitarán que sean aceptados como tales para tener una mínima posibilidad de desactivar algunas de las fuerzas impulsoras del terrorismo actual). Con el tiempo, algunos de esos países quizás evolucionen hasta convertirse en sistemas más parecidos a las democracias pluralistas de Europa (una versión que parecía estar resurgiendo en el Líbano hasta que el proceso descarriló nuevamente por culpa de la guerra). Pero ninguno de ellos será un clon de los sistemas políticos occidentales, y la idea de que se abre paso un «nuevo Oriente Medio», dispuesto a aceptar a Estados Unidos como modelo de gobierno, es pura fantasía.

Igual de ilusa es la creencia en la posibilidad de erradicar el terrorismo. Estados Unidos y otros países tratan de aleccionar a los países islámicos sobre la necesidad de «modernizarse» (entiéndase de repetir la pauta de desarrollo seguida en su momento por los países occidentales). Pero pasan por alto el detalle de que todo intento de imponer un modelo occidental de desarrollo sobre un país no occidental ha comportado algún tipo de terror de masas, y olvidan que la propia Europa del siglo XX fue el escenario de crímenes de Estado sin parangón en la historia. El terror ha constituido un elemento integral del Occidente moderno. También lo han practicado los contados Estados modernos que han llegado a existir en Oriente Medio (como fue el caso del Irak de Sadam, que antes de ser destruido por trece años de sanciones económicas y por la ofensiva estadounidense final, era uno de los países árabes más desarrollados). Ni siquiera en el improbable caso de que se instaurara la democracia liberal en la región, se podría poner fin a la violencia terrorista. Muchas democracias liberales —el Reino Unido, España, Italia, Alemania, Japón y Estados Unidos, por ejemplo— han padecido graves amenazas de ese tipo. En Rusia, el terrorismo ha empeorado a partir de la democratización, mientras que en China, continúa estando bajo control. Los procesos políticos pueden ayudar a afrontar el terror, pero la democracia no es la panacea. En condiciones como las que imperan hoy en día en gran parte de Oriente Medio, las organizaciones terroristas no son unas simples facciones aisladas carentes de apoyo popular. En Líbano, tras el último conflicto con Israel, Hezbolá habla ya en nombre de la mayoría de la población, mientras que en Palestina, Hamás ha constituido incluso un gobierno electo. A lo largo y ancho de la región, el terrorismo es el producto derivado de una serie de conflictos sin resolver (y, en algunos casos, irresolubles).

Entre dichos conflictos regionales, puede que destaque el que enfrenta a Palestina e Israel como el más intratable de todos, pero no son menos imponentes los próximos conflictos que se adivinan entre los propios países islámicos. Arabia Saudí e Irán compiten por la hegemonía en la zona del Golfo —una rivalidad que podría adquirir un tono peligroso si, como parece probable, ambos países se convierten en potencias nucleares en un plazo aproximado de

una década— y el despertar chií que ha seguido a la destrucción de Sadam contará con la oposición notoria de los regímenes suníes. En muchos países, además, la inestabilidad política se verá acentuada por el rápido crecimiento demográfico. La población del Golfo se duplicará en aproximadamente veinte años, un proceso que dejará sin empleo a muchos millones de hombres jóvenes influidos en cuanto a sus actitudes por una escolarización fundamentalista. La paz es inalcanzable en semejantes condiciones. Siempre será posible asegurar períodos de tregua mediante una diplomacia paciente y a través de la apertura de lazos con regímenes islamistas que cuenten con cierta capacidad de influencia sobre las milicias irregulares que cometen actos de violencia terrorista. Pero la de la estabilidad es una posibilidad remota y, aunque sin duda se puede reducir la violencia terrorista, todo indica que ésta será una afección crónica en la zona.

La instauración de la democracia liberal y la supresión del terrorismo son objetivos diferentes y ni el uno ni el otro son realizables en buena parte de Oriente Medio. Confundir esos objetivos unificándolos como si fueran el mismo dificulta cualquier avance hacia una mayor estabilidad en la región, sobre todo, cuando se combinan con los intereses geopolíticos estadounidenses. En Irak, esa confusión ha tenido unos resultados tan calamitosos como predecibles.

Irak: Un experimento utópico en pleno siglo XXI

> Con la doctrina de la guerra preventiva, la administración Bush fue mucho más lejos de los credos utópicos de los fundadores estadounidenses e, incluso, de los de Wilson, Roosevelt y Reagan. La suya es, en esencia, una doctrina de guerra permanente.
>
> David Rieff[2]

Muchos fueron los impulsos que condujeron a la guerra en Irak y no todos ellos eran conscientes o racionales. La invasión tenía como objeto asegurar el suministro de energía en Estados Unidos, pero, al mismo tiempo, también pretendía reconstruir Irak y con-

vertirla en un modelo de democracia liberal para el resto de la región. El primero de esos objetivos quedó comprometido por la propia guerra, mientras que el segundo era ya irrealizable desde un principio. Hubo un supuesto tercer fin —desmantelar el programa de ADM de Sadam—, pero no fue más que un pretexto.

En un intento de legitimar lo que en realidad constituía un acto de agresión, la administración Bush (y el gobierno Blair) caracterizó el ataque contra Irak como una respuesta ante la amenaza planteada por un programa armamentístico en fase de desarrollo. Pero su argumento era incoherente. Si ese programa de fabricación de armas estaba realmente en fase de desarrollo, existía la posibilidad de frenarlo sin necesidad de una guerra, ya fuera mediante unos procedimientos intensificados de inspección u otros métodos. Y si Sadam estaba ya en posesión de armas biológicas o químicas, no había motivo para pensar que éstas suponían un peligro para Estados Unidos: como concluían los análisis publicados por la CIA, sólo era probable que las utilizara contra los estadounidenses en el caso de que éstos invadieran el país y en el contexto de dicha invasión. La guerra podía tener como efecto previsible el de demostrar a los Estados «canallas» de todo el mundo que más les valía abstenerse de poseer las ADM de las que Sadam carecía, porque, de lo contrario, podían ser blancos de un ataque estadounidense, como Irak. Sin embargo, lejos de ralentizar la proliferación de ADM en otros países, la guerra la aceleró. Así que, en realidad, no había ningún argumento convincente a favor de la guerra desde el punto de vista de la seguridad estadounidense o global.

Los objetivos de esa guerra pertenecían a un ámbito distinto. Entre los fines geopolíticos indicados por los neoconservadores estaba la necesidad de que Estados Unidos se desvinculara de Arabia Saudí, país al que consideraban cómplice del terrorismo. Pero para ello, Estados Unidos necesitaba contar con otra fuente segura de petróleo en el Golfo y otra plataforma para sus bases militares, e Irak parecía satisfacer ambos requisitos. Si Estados Unidos controlaba una parte crucial de las reservas petrolíferas de la zona del Pérsico, podría distanciarse de un aliado en el que ya no confiaba. Al mismo tiempo, podría garantizarse el seguir siendo la potencia dominante en la región, lo que le otorgaría la capacidad de

limitar las incursiones de China, India y otros Estados ávidos de energía.

Pero ése fue siempre un escenario de futuro difícil de creer. La producción de crudo en el Irak de la posguerra no ha alcanzado en ningún momento el nivel que tenía en tiempos de Sadam, y el precio del petróleo ha experimentado un aumento más que considerable. Dada la anarquía que domina en gran parte del país —la región kurda, donde no hay fuerzas estadounidenses desplegadas, es la única que mantiene la paz—, el retorno a los niveles de producción previos parece imposible. Y, con el tiempo, la producción no hará más que decrecer aún más debido a la disminución de las inversiones y a los costes de protección de las instalaciones productoras. Por culpa de la guerra de Irak, el suministro de petróleo de Estados Unidos es más inseguro que nunca. Y, en cualquier caso, pensar que el Irak posterior a Sadam aceptaría sin más el traspaso de sus reservas petrolíferas a manos estadounidenses era ya trabajar con una hipótesis de partida engañosa. ¿Por qué iba a aceptar un Irak democrático —suponiendo que tal régimen hubiese sido posible— la expropiación de su base de recursos? La guerra fue una aventura utópica incluso como ejercicio de *realpolitik*.

El cambio de régimen en Irak formaba parte de una guerra global por los recursos que dio inicio poco después de la caída del bloque soviético. La que a veces se conoce como primera guerra del Golfo —un título que pasa por alto la salvaje contienda que enfrentó a Irak y a Irán unos años antes— no fue más que una guerra por recursos. Ninguna de las partes que intervino trató de disimularlo hablando de difundir la democracia o de poner freno al terrorismo. El objetivo consistía exclusivamente en garantizar el suministro de petróleo. Durante la década de 1990, aquél fue un objetivo fundamental de la política exterior estadounidense, que explicó la instalación de bases militares en el Asia central y que alentó el estrechamiento de relaciones con Rusia.

A lo largo del siglo xx, la geopolítica —la lucha por el control de los recursos naturales— fue un poderoso factor que condicionó los conflictos entre Estados. La obtención y el control de las reservas petrolíferas fue uno de los factores centrales de la Segunda Guerra Mundial: fue un desencadenante de la invasión de la Unión

Soviética decidida por Hitler y del ataque japonés contra Pearl Harbor. También incidió sobre el abortado intento británico de ocupación del canal de Suez en 1956. El derrocamiento del presidente laicista iraní Mohamed Mossadeq en la «Operación Ajax» dirigida por la CIA y patrocinada conjuntamente por Estados Unidos y Gran Bretaña fue organizado y ejecutado con el pretextado fin de impedir que Irán cayera bajo la órbita de la creciente influencia soviética. Su meta principal era la reafirmación del control occidental sobre el petróleo de aquel país.

Las rivalidades del período de la Posguerra Fría se han desarrollado con un contexto de fondo distinto. El equilibrio de poder entre productores y consumidores de energía está cambiando. Los Estados que producen petróleo son ahora capaces de dictar los términos en los que están dispuestos a hacer negocios con el mundo. Rusia está aprovechando su posición como suministradora de petróleo y gas natural para hacerse valer en la política mundial, mientras que Irán se ha erigido en uno de los principales contendientes por la hegemonía en el golfo Pérsico. Tras todos estos cambios se esconde el hecho de que las reservas petrolíferas mundiales se agotan con la misma rapidez con la que la demanda global aumenta. Las existencias de crudo no se están vaciando en el sentido literal de la expresión, pero la denominada teoría del «cénit del petróleo» sugiere que la producción global se halla seguramente muy próxima a su máximo posible. El del cénit petrolero es un concepto que los gobiernos actuales se toman muy en serio. Un informe del Departamento de Energía de Estados Unidos titulado *Peaking of World Oil Production: Impacts, Mitigation and Risk Management* («La producción mundial de petróleo alcanza su cénit: efectos, atenuación y gestión de riesgos»), publicado en febrero de 2005, concluía lo siguiente: «El mundo no se había enfrentado nunca a un problema como éste. Si no se atenúa considerablemente con más de una década de antelación, el problema dejará de ser temporal para convertirse en generalizado y permanente. Las transiciones energéticas previas (de la leña al carbón y del carbón al petróleo) fueron paulatinas y evolutivas; el cénit petrolero será brusco y revolucionario».[3] Cuando a un petróleo cada vez más escaso se le suma una industrialización cada vez más intensa, la rivalidad cre-

ciente por el control de las reservas mundiales restantes está asegurada. La geopolítica del cénit del petróleo está condicionando las políticas de las grandes potencias.[4]

La importancia del petróleo como valor supremo fue admitida por el más poderoso estratega de la administración Bush. En un discurso pronunciado en el almuerzo especial de otoño del Institute of Petroleum de 1999, el entonces presidente de Haliburton, Dick Cheney, señaló lo siguiente:

> Ni que decir tiene que la producción de petróleo es una actividad que agota sus propios recursos. Cada año se hace necesario encontrar y desarrollar reservas equivalentes a las que se extraen solamente para mantenernos igual, para no quedar descompensados. Y esto es así tanto para las empresas como para el mundo en general. [...] Entonces, ¿de dónde va a salir el petróleo? El petróleo es único por su naturaleza estratégica. No hablamos aquí de jabón en escamas ni de ropa deportiva. La energía es auténticamente fundamental para la economía mundial. La guerra del Golfo fue un reflejo de esa realidad. El grado de implicación de los Estados confiere al petróleo una categoría de mercancía singular. [...] Los Estados y las empresas petroleras públicas controlan evidentemente un 90 % aproximado de los activos. El petróleo continúa siendo un negocio esencialmente estatal. Y aunque son muchas las regiones que ofrecen grandes oportunidades petrolíferas, Oriente Medio —donde se concentran dos tercios del petróleo mundial (y el más barato, por cierto)— sigue siendo el auténtico premio gordo de este sector.[5]

Los comentarios de Cheney evidencian la clara conciencia que tenía de la teoría del cénit del petróleo, una conciencia que se reflejó posteriormente en la decisión tomada por la primera administración Bush de reclasificar la política energética para colocarla dentro del apartado de la seguridad nacional. Que el petróleo constituyó un factor de vital importancia en la orden de ir a la guerra en Irak apenas ofrece dudas. Estados Unidos actuó con la intención tanto de instaurar un régimen que le garantizase su suministro nacional de petróleo como de mostrar la determinación con la que se proponía controlar las reservas del Golfo en su conjunto.

La aventura se encalló por la imposibilidad de fundar un Estado eficaz sobre las ruinas de otro anteriormente demolido. Hoy circula la opinión generalizada de que el desastre podría haberse evitado si se hubiera planificado adecuadamente la reconstrucción de la posguerra. En apoyo de dicho punto de vista se alega que sí se elaboraron algunos planes previos —de los que el documento de 2002 del Departamento de Estado estadounidense sobre el futuro de Irak es un ejemplo—, pero fueron descartados por Bush y Rumsfeld.[6] Sin embargo, imaginar que el caos que siguió a la invasión estadounidense podría haberse prevenido es algo que carece de todo fundamento. Parte del supuesto de que esa guerra tenía unos objetivos alcanzables, cuando éstos, en realidad, no eran tales. De haber existido algo mínimamente equiparable a una reflexión previa de carácter realista, jamás se habría emprendido aquella campaña militar. Instaurar la democracia liberal en el país era un imposible, pero derrocar el régimen significó la destrucción del Estado.

No estoy argumentando nada a posteriori. Muchas voces habían previsto la insurgencia que siguió al éxito militar inicial y en la propia historia de Irak abundan las muestras de lo sobradamente conocidos que eran (desde hace ya varias generaciones) los riesgos de gobernar aplicando el principio de la mayoría en aquel país. Anteriormente conocido como Mesopotamia, el Estado de Irak es en gran parte obra de la diplomática británica Gertrude Bell, quien —junto con T. E. Lawrence (Lawrence de Arabia) y Harry St. John Philby (funcionario colonial británico y padre del espía soviético Kim Philby)— lo construyó a partir de tres provincias del deshecho Imperio otomano y lo fundó como reino de la dinastía hachemita en 1921. Con la caída de los otomanos en 1919, Bell —la primera mujer nombrada para un puesto de autoridad política en el servicio colonial británico— se convirtió en secretaria del alto comisionado británico, sir Percy Cox, y empezó a construir el nuevo Estado. En 1920, Bell se reunió con Sayid Hasán Al Sáder, la figura más destacada de los chiíes de Irak y bisabuelo de Muqtada Al Sáder, el comandante del Ejército del Mahdi que se rebeló contra la ocupación estadounidense en 2004. Ella reconocía que un régimen democrático significaría allí la instauración de un gobierno teocrático: «No

dudo ni por un instante de que la autoridad final debe encontrarse en manos de los suníes, pese a la inferioridad numérica de éstos, porque, de no ser así, tendremos un Estado teocrático, lo que sería como tener al mismo diablo». Uno de sus principales objetivos era «apartar a los clérigos chiíes de la administración de los asuntos públicos», para lo cual resultaba esencial que gobernara la élite suní. Al mismo tiempo, uno de los intereses estratégicos que movía a los británicos en aquel momento era el de conservar el control de los yacimientos petrolíferos del norte del país. Creando un nuevo reino en el que los chiíes estuvieran apartados del poder y los kurdos se vieran privados de un Estado separado, sería posible satisfacer ambos fines simultáneamente.

Uno de los motivos por los que Bell fue capaz de construir ese nuevo reino fue su versado conocimiento de la cultura de la región. Hablaba árabe y persa con fluidez, tradujo al inglés los versos del licencioso místico sufí Hafiz, y fundó el Museo Arqueológico de Bagdad (conocido más tarde como Museo Nacional de Antigüedades), que, tras haber conservado durante casi ochenta años los tesoros del país, fue saqueado en los momentos inmediatamente posteriores a la invasión estadounidense. El saqueo —que se produjo en un momento en que la única institución gubernamental iraquí protegida por la vigilancia estadounidense era el Ministerio del Petróleo— propició que Donald Rumsfeld comentara al respecto: «Esas cosas pasan».[8] A partir de los primeros años de la década de 1920, Bell empezó a mostrar su desacuerdo con la política seguida por el Reino Unido en aquel país. En 1926, marginada por el servicio colonial y sin influencia alguna sobre los acontecimientos, ingirió una sobredosis de somníferos y murió en Bagdad, en cuyo cementerio británico fue enterrada.[9]

Bell sabía que el Estado que había creado jamás podría ser democrático. En las regiones chiíes, democracia siempre significaría teocracia; en las zonas suníes, conflicto sectario, y en el norte kurdo, separatismo. El reino creado por Bell duró hasta que unos oficiales simpatizantes de Nasser asesinaron a la familia real en 1958, dos años después del colapso definitivo del poder británico en la región (tras el fracasado intento franco-británico de hacerse con el control del canal de Suez). El despotismo de Sadam se fundamen-

taba sobre las mismas realidades de división sectaria y dominio suní en las que se sustentó el reino ideado por Bell. Derrocar aquel régimen significaba destruir el Estado a través del que operaba y crear la democracia contra la que Bell ya había advertido en su momento. Aunque nunca llegó a ser tan completamente totalitario, el Irak de Sadam era un régimen ilustrado de corte similar al de la Rusia soviética. Era totalmente laico: el único Estado de la zona del Golfo no regido por la ley islámica de la sharía, sino por un código legal de estilo occidental, e implacablemente hostil al islamismo (algo que Estados Unidos admitió en la década de 1980, cuando suministró armamento e información de inteligencia a Sadam en su guerra contra Irán).

Irak siempre ha sido un Estado compuesto y con profundas divisiones internas. Aun siendo más represivo, el régimen de Sadam fue bastido sobre los mismos cimientos que el reino de Bell. Sadam mantuvo la unidad de Irak reprimiendo a la mayoría chií y a los kurdos, entre otros. La destrucción de su régimen liberó a esos grupos y dejó al Estado iraquí sin poder ni legitimidad. La democracia era imposible, porque requería de un grado inalcanzable de confianza entre las diversas comunidades que componen la sociedad de aquel país. Las minorías necesitan garantías de que no pasarán a convertirse en perdedores permanentes con la nueva situación. Si no las reciben, apuestan por escindirse del Estado que las engloba en ese momento para instaurar el suyo propio. Estaba claro que los kurdos buscarían seguir ese camino y que los cinco millones de suníes del país se resistirían al dominio de la mayoría chií. Las fisuras entre estos grupos eran demasiado hondas como para que las desvencijadas estructuras de Irak pudiesen sobrevivir a ellas. En casi todas partes, los Estados que, de la noche a la mañana, se convierten en democráticos tienden a desmembrarse: sucedió en la URSS y en la antigua Yugoslavia, por ejemplo. Nunca hubo razón alguna para pensar que Irak sería distinto. Cuando en diciembre de 2006 se dio finalmente cumplimiento a la sentencia de muerte de Sadam (en una ejecución sórdida y caótica), el Estado iraquí ya había dejado de existir.

Aunque entreverado a cada paso de ideas propias de una versión un tanto delirante de la *realpolitik*, el proyecto neoconserva-

dor de cambio de régimen en Irak constituye un ejemplo clásico de mentalidad utópica llevada a la práctica. Para los neoconservadores que planearon y organizaron aquella guerra, la democracia tenía que ser el resultado automático del derrocamiento de la tiranía. Si se producía alguna dificultad durante la transición, ésta podría resolverse aplicando principios universales (entiéndase, estadounidenses). De ahí la construcción de una estructura federalista imaginaria que siguió a continuación. El sistema ideado para Irak evidenciaba una fe en las constituciones escritas que difícilmente se corresponde con la propia historia de Estados Unidos, que sólo logró alcanzar la unidad nacional a través de una guerra civil.

En la práctica, la administración Bush no tenía ni idea de dónde se había metido. Apenas unas semanas antes de la invasión, aún no sabía qué gobierno iba a imponer en aquel país. La opinión dominante oscilaba entre la instauración de un gobernador de estilo militar (siguiendo el modelo del Japón de posguerra) y la aplicación de una transición inmediata a la democracia. Donald Rumsfeld —un burócrata militar y nacionalista estadounidense antes que un neoconservador de ninguna clase— no tuvo nunca interés alguno por llevar la democracia a Irak, pero tampoco había propuesto ninguna estrategia concreta para gobernar el país en cuanto el régimen de Sadam hubiese sido derrocado. Sustituir al dictador por un gobierno militar —como sugerían algunas autoridades británicas— no era una opción realista, ya que suponía instaurar lo que, en la práctica, sería una administración colonial de muy dudosa viabilidad a largo plazo (y que Estados Unidos rechazaba de plano). Para una poderosa facción de la administración Bush, la guerra había sido desde el primer momento un medio para imponer una democracia de corte estadounidense en aquel país. Ése era especialmente el caso de Paul Wolfowitz. James Mann, autor de un estudio sobre los autollamados «vulcanos» —el círculo de estrategas de defensa que componían el gabinete de guerra de George W. Bush—, ha escrito que Wolfowitz

> se convirtió en el alto cargo de la administración más estrechamente relacionado con la invasión de Irak. Durante la invasión, los estadounidenses que trabajaban en la zona de guerra se inventaron el

> mote de «Wolfowitz de Arabia» para el subsecretario de Defensa, un apelativo que describe el nivel de intensidad, apasionamiento e, incluso (o al menos, así lo parecía en ocasiones), fervor romántico con el que éste encaró los objetivos de derrocar a Sadam y llevar la democracia a Oriente Medio.[10]

Para Wolfowitz, principal arquitecto de la guerra, la invasión constituía un preludio de la futura democratización de toda la región. La incompetencia del procónsul de Bush en Irak, Paul Bremer, tuvo tan devastadoras consecuencias que la apuesta por una rápida instauración de la democracia en Irak pasó enseguida a ser la única vía que le quedaba a la administración estadounidense para aparentar un mínimo de legitimidad.

En sus primeros comunicados, emitidos en mayo de 2003, Bremer disolvió el ejército iraquí y destituyó a las autoridades públicas baazistas, incluidos los profesores universitarios y los maestros de educación primaria, los enfermeros y los médicos. El corresponsal del *Washington Post* en el Pentágono, Thomas E. Ricks, describió la decisión de Bremer con estas palabras:

> [...] el 23 de mayo, Bremer emitió la Orden nº 2 de la APC (la Autoridad Provisional de la Coalición), de disolución de los organismos iraquíes, que ponía formalmente fin a varios colectivos: las fuerzas armadas iraquíes (cuyas filas sumaban unas 385.000 personas), el personal dependiente del Ministerio del Interior (en el que se hallaba englobado un número sorprendentemente alto de funcionarios —285.000— porque incluía a las fuerzas de la policía y de la seguridad interna) y las unidades de seguridad presidencial (una fuerza de unos 50.000 efectivos). [...] Muchos de esos hombres estaban armados.[11]

El licenciamiento de las fuerzas iraquíes había sido la medida siguiente después de la Orden nº 1 de Bremer —de «desbaazización» de la sociedad iraquí—, que había apartado de los cargos públicos a los miembros de alto rango del partido baazista. En conjunto, ambas órdenes —que, según Ricks, contaban con la firme oposición del jefe de la delegación de la CIA en Bagdad— dejaron sin empleo a más de medio millón de personas. En un país donde

la familia media está compuesta por unas seis personas, eso significaba que más de dos millones y medio de habitantes (una décima parte aproximada de la población total) habían perdido su principal fuente de ingresos. Al parecer, Bremer dictó dichas órdenes siguiendo el consejo de Ahmed Chalabi, que aspiraba a instalar a sus aliados en los puestos vacantes.

El efecto de las órdenes de Bremer fue el desmantelamiento del Estado iraquí. La policía y las fuerzas de seguridad dejaron de ser instituciones nacionales para convertirse en cotos privados de las milicias sectarias, que las utilizaban para secuestrar, torturar y asesinar. Fuera de la Zona Verde —el área de alta seguridad en el centro de Bagdad donde se hallan ubicadas las embajadas estadounidense y británica, así como el gobierno iraquí apoyado por la Coalición— la anarquía reinaba en el país. Hacia finales de 2006, cada día eran asesinadas aproximadamente unas cien personas y, según estimaciones de Naciones Unidas, las torturas habían alcanzado un nivel peor que el impuesto en su momento por Sadam.[12]

La impresión promovida por la administración Bush de que Irak tiene ya un gobierno en ciernes que está reconstruyendo el país carece de toda base real. El gobierno instaurado con el respaldo estadounidense es un campo de batalla entre fuerzas sectarias y el Estado iraquí es ya historia. Si Sadam hubiera sido asesinado o hubiera muerto de causas naturales, es muy probable que su régimen le hubiera sobrevivido. Pero al imponer un cambio de régimen, la administración Bush creó un Estado fallido, dotado de un gobierno frágil y sumamente dependiente de las milicias chiíes (algo que Bush ignora en sus absurdas críticas a las políticas del ejecutivo de Bagdad). El caos resultante ha situado el objetivo declarado de la invasión (encontrar y destruir el supuesto programa de ADM de Sadam) fuera de toda posibilidad. Si Sadam poseyó alguna vez armas químicas o biológicas (como, sin duda, fue el caso durante la década de 1990), éstas han desaparecido ya junto al Estado de Irak.

Hay quien sostiene que el fracaso de las fuerzas estadounidenses en su propósito de pacificar Irak se debe a que el número de efectivos desplegado ha sido insuficiente. Bien es cierto que el plan trazado por Donald Rumsfeld para toda la guerra erró gravemente

al no prever la insurgencia que siguió a la desaparición de las fuerzas de Sadam. Rumsfeld, quien durante todo su ejercicio en la actual administración estadounidense fue proponente entusiasta de una «revolución de los asuntos militares» sobre la base de una elevada dependencia de la tecnología y un uso limitado de las fuerzas de tierra, llegó a ser detestado por los mandos militares por haber impuesto una estrategia inviable para aquella guerra y fue el primer sacrificado cuando el electorado estadounidense dio signos evidentes de rechazarla. Pero poco habría importado si el despliegue hubiese sido más numeroso. Pese a tener allí a más de cuatrocientos mil soldados tras la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña fue incapaz de imponer su voluntad mediante la fuerza militar. Cuando por fin logró crearse algún tipo de orden, éste vino a través de medios políticos. Los británicos invadieron Mesopotamia en 1914, en parte, para asegurarse el suministro de crudo para su Armada, que Winston Churchill (entonces ministro de Marina) había ordenado modernizar sustituyendo los motores con caldera de carbón por los de petróleo, más eficientes. La propia ocupación tuvo numerosas complicaciones: entre diciembre de 1915 y abril de 1916, la Fuerza Expedicionaria Mesopotámica de los británicos sufrió más de veinte mil bajas a manos de las fuerzas otomanas en Kut Al Amara, lo que hizo que, a partir de aquel momento, recurriera a arrasar las poblaciones de la zona mediante ataques aéreos (una táctica que el ejército británico volvería a emplear en Afganistán en la década de 1920).

El Estado de Irak fue construido para lograr una situación de paz que resultaba imposible de alcanzar mediante el uso de la fuerza militar. Sin embargo, las operaciones militares estadounidenses en Irak no han ido acompañadas de ningún objetivo político alcanzable. Hasta comienzos de 2007, más de tres mil estadounidenses habían perecido (cifra superior a los fallecidos a consecuencia del 11-S) y más de veinte mil habían resultado heridos por unos objetivos que, al no haber sido formulados en ningún momento de un modo mínimamente coherente, eran irrealizables. Las fuerzas de Estados Unidos han cometido errores y algunos crímenes, pero la culpa de la derrota estadounidense no puede ser achacada a unos soldados que fueron enviados hasta allí en una misión imposible.

La responsabilidad corresponde a los dirigentes políticos que concibieron la misión y ordenaron su ejecución.

Es verdad que las fuerzas estadounidenses no estaban bien preparadas para la guerra de contrainsurgencia que se puso en marcha a renglón seguido de la ocupación de Bagdad. Como consecuencia de las humillantes derrotas padecidas en Vietnam y Somalia, la doctrina militar estadounidense ha tendido a basarse en la denominada «protección de fuerzas» y el «*shock and awe*» (o «dominio rápido»). En la práctica, esto se traduce en matar a cualquier habitante del país ocupado del que no sea descabellado creer que pueda suponer una amenaza para las fuerzas estadounidenses y en superar al enemigo mediante el uso de una potencia de fuego apabullante. Estas estrategias, eficaces en las fases iniciales de la guerra, cuando las fuerzas de Sadam eran el enemigo, resultan contraproducentes cuando el enemigo pasa a ser la mayor parte de la población, como sucede en la actualidad. El conflicto es en estos momentos lo que el general sir Rupert Smith —comandante de la Primera División Acorazada británica en la guerra del Golfo, de las fuerzas pacificadoras de la ONU en Sarajevo y del ejército británico en Irlanda del Norte entre 1996 y 1998— ha denominado una «guerra entre la población».[13] En un conflicto de esta clase, la superioridad numérica vale poco y el uso intenso de la potencia de fuego resulta inútil o, incluso, contraproducente. Cualquier simpatía inicial que algún sector de la población local pudiera sentir hacia las fuerzas ocupantes estadounidenses se disipó definitivamente después de que éstas arrasaran la ciudad de Faluya a comienzos de 2004. Aquella ofensiva, en cuyas operaciones, destinadas a «sacudir y freír» a la población de la ciudad, se emplearon bombas de racimo y armas químicas (concretamente, un tipo muy determinado de fósforo blanco conocido como «napalm mejorado»),[14] fue una acción perfectamente comparable con la destrucción de la capital chechena, Grozni, a cargo de las fuerzas rusas. En términos militares, resultó un auténtico fracaso (apenas unos días más tarde, los insurgentes tomaron una ciudad más grande —Mosul— donde se hicieron con una gran cantidad de armas) y la desconsideración por las vidas de los iraquíes allí demostrada avivó enormemente la insurgencia. Una alta autoridad británica que no quiso revelar su

nombre comentó lo siguiente en abril de 2004: «Mi opinión (y la de la cadena de mando británica) es que el uso de la violencia que han hecho los estadounidenses es desproporcionado y ha constituido una respuesta excesiva a la amenaza a la que se enfrentan. Ellos no ven a la población iraquí como nosotros la vemos. Para ellos son una especie de *Untermenschen**».[15]

El uso de la tortura en Abu Ghraib siguió una pauta ya conocida. Durante el año posterior a la caída de Sadam, cualquiera podía acabar convertido en víctima. Miles de personas fueron «barridas» de las calles y sometidas a abusos sistemáticos. Con esa forma de actuar, las fuerzas estadounidenses no hacían más que ceñirse a una senda muchas veces recorrida en el pasado. La tortura ya había sido empleada de forma generalizada por los rusos en Chechenia, por los franceses en Argelia y por los británicos en Kenia en los años cincuenta del siglo XX. Pero a diferencia de semejantes predecesores, que se especializaron en infligir dolores físicos extremos, los interrogadores estadounidenses se concentraron en aplicar la presión psicológica y, en especial, la humillación sexual. Los métodos de tortura empleados en Irak tenían como blanco la cultura de sus víctimas, que eran agredidas no sólo como seres humanos en general, sino también como árabes y como musulmanes. El uso de estas técnicas dejó entre la población local una impronta indeleble de perversión asociada a todo lo estadounidense y privó para siempre de legitimidad en Irak a cualquier régimen apoyado por Estados Unidos en aquel país.

Las autoridades militares estadounidenses han condenado los abusos que se produjeron en Abu Ghraib. No obstante, y pese a que algunos sectores del ejército se resistieron a tales prácticas, las torturas no obedecieron a una casualidad o a ejercicios puntuales de indisciplina. Desde el momento mismo en que se inició la llamada «guerra contra el terror», la administración Bush ha vulnerado abiertamente el derecho internacional sobre el trato a los detenidos. Para empezar, los miembros de las organizaciones terroristas fueron declarados «combatientes ilegales» y, como tales, privados de las garantías previstas en la Convención de Ginebra.

* Infrahombres (en alemán en el original). *(N. del t.)*

Los detenidos recluidos en el campo de concentración de Guantánamo corresponden a esa categoría y también eran combatientes ilegales los talibanes y los sospechosos de pertenecer a Al Qaeda apresados en Afganistán. Al hallarse fuera del alcance del derecho internacional, se convirtieron automáticamente en víctimas potenciales de torturas. En Irak, la administración Bush eludió el derecho internacional siguiendo una ruta distinta. Las tareas de vigilancia y seguridad en Abu Ghraib y en otros centros de detención estadounidenses fueron subcontratadas a empresas privadas no cubiertas por el derecho castrense ni por la Convención de Ginebra. En la práctica, eso significó la creación por parte de la administración Bush de un entorno sin ley en el que los abusos podían ser practicados impunemente. Las torturas en Abu Ghraib no fueron el resultado de la extralimitación en sus funciones de unos cuantos oficiales, sino la consecuencia de unas decisiones tomadas en los más altos niveles del mando estadounidense.

Tras Abu Ghraib, la administración Bush ha continuado defendiendo el empleo de la tortura, aunque los jueces militares, la CIA y el ejército estadounidense no han dejado de resistirse a tal práctica. En febrero de 2006, el principal responsable de contraterrorismo de la CIA, Robert Grenier, fue destituido por oponerse a la tortura y a las llamadas «entregas extraordinarias».[16] Algunas noticias apuntan a que la red de cárceles secretas establecida por la administración para alojar a los prisioneros enviados a ellas por medio del programa de entregas especiales (consistente en secuestrar a los sospechosos para trasladarlos a países en los que pueden ser torturados sin obstáculos legales) podría haber sido clausurada porque la CIA —no muy convencida de la eficacia de las torturas y temerosa de que los agentes que las practiquen puedan ser luego denunciados ante los tribunales— se ha negado a practicar nuevos interrogatorios. Varios jueces castrenses de instancias superiores rehusaron firmar una declaración de apoyo a las políticas de Bush en materia de «interrogatorios coactivos».[17] Como ya ocurriera con el uso de la información de inteligencia sin verificar, la decisión que la administración presidencial estadounidense tomó en su momento de recurrir a la tortura contó con diversas muestras de oposición en todas las instituciones principales del Estado federal y, aun así (y

como también sucediera anteriormente), la administración se negó a desistir de aplicar dichas políticas.

La disposición a utilizar métodos inhumanos y contraproducentes aceleró el desastre en Irak. Tal vez algunos de esos errores fuesen evitables, pero, en cualquier caso, la administración Bush no había dejado de evidenciar un patrón de incompetencia arrogante consustancial a sí misma. Se negó a aceptar el asesoramiento de los organismos gubernamentales que contaban con la experiencia y los conocimientos adecuados (como el ejército regular, la CIA y el Departamento de Estado), y, en su lugar, se había guiado por el criterio de aquellos miembros de la administración cuya visión de las cosas se hallaba condicionada por una agenda claramente neoconservadora (como la Oficina de Planes Especiales). Sin embargo, la imagen del Irak de la posguerra que los neoconservadores habían promocionado demostró ser una trama entretejida de desinformación y esperanzas infundadas, mientras que la disposición a emplear medios intolerables para alcanzar fines imposibles nos mostró el nivel máximo de autoengaño al que puede llegar la mentalidad utópica.

La facilidad con que Estados Unidos aceptó una valoración descabelladamente irreal de las condiciones reinantes en Irak tuvo varios orígenes. La opinión pública sólo llegó a aceptar la guerra tras una intensa campaña de desinformación que la convenció de la supuesta vinculación existente entre Sadam Husein y Al Qaeda (aun a sabiendas de que no había ninguna), y la incitó a creer en la implicación del régimen iraquí en un programa de armamentos en activo del que no existía constancia fiable alguna. Los neoconservadores que orquestaron tal campaña estaban cegados por sus propias falsas ilusiones (algunas de ellas inherentes a su forma de pensar). Creían que los métodos necesarios para alcanzar la libertad son los mismos en todo momento y lugar, y que, por lo tanto, las políticas requeridas en el caso de Irak no eran distantes de las que se habían utilizado para difundir la libertad en los antiguos países comunistas. Pero lo que resulta factible a orillas del Danubio puede no serlo en la ribera del Éufrates (ni siquiera en el supuesto de que la paz hubiera imperado en Irak, como lo hizo en la mayor parte de la Europa poscomunista) y, además, esa ferviente fe neocon-

servadora en la eficacia de un modelo universal venía acompañada de una indiferencia profunda ante la historia particular de aquel país. Desde su lógica, si las demás culturas se encuentran en distintas fases del camino hacia una civilización global que ya existe en Estados Unidos, no hay necesidad de entenderlas, porque pronto formarán parte de América. En la práctica, tan inquebrantable universalismo acaba erigiendo una barrera infranqueable entre Estados Unidos y el resto de la humanidad que excluye toda posibilidad seria de que el primero se implique en la construcción nacional de otros países.[18]

En Irak, esa omisión cultural alcanzó extremos surrealistas. Resguardados en el interior de la Zona Verde, una serie de especialistas enviados en comisión de servicios desde Washington (algunos de ellos, desde laboratorios de ideas neoconservadores) diseñaban el futuro de Irak aislados de toda percepción de lo absurdo de sus planes. Si los objetivos de la administración estadounidense hubieran sido realizables en lo más mínimo, sólo habrían llegado a cumplirse tras muchas décadas de ocupación. Pero se intentó hacer realidad lo imposible en cuestión de meses. Los misioneros armados que despacharon fuerzas estadounidenses a Irak esperaban la conversión instantánea de la población, pero aquellas fuerzas fueron rechazadas allí como enemigas. La advertencia que hiciera Robespierre a sus camaradas jacobinos contra los peligros de la política napoleónica de exportación de la revolución a toda Europa por la fuerza de las armas quedaba justificada una vez más (dos siglos después) en Oriente Medio.

Irak sólo es el ejemplo más extravagante de una tendencia más general en política exterior que ha pretendido renovar, revestida del ropaje liberal, algo parecido a los imperios europeos del pasado. Desde ese punto de vista, derribar la tiranía en Irak fue algo más que un intento estadounidense de asegurarse la hegemonía en Oriente Medio: fue el comienzo de una nueva especie de imperialismo guiado por los principios liberales de los derechos humanos.

LIBERALISMO MISIONERO, IMPERIALISMO LIBERAL

> El humanitarista, como el misionero, suele ser enemigo irreducible de las personas con las que trata de entablar amistad, porque carece de imaginación suficiente para comprender las auténticas necesidades de éstas y de la humildad necesaria para respetarlas como si fueran las suyas propias. La arrogancia, el fanatismo, el intervencionismo y el imperialismo pueden entonces hacerse pasar por filantropía.
>
> GEORGE SANTAYANA[19]

La configuración de ideas y movimientos que desembocaron en la ruinosa intervención estadounidense en Irak contenía algo más que la fusión entre utópicos neoconservadores, fundamentalistas del Armagedón y visionarios straussianos hasta aquí analizada. Esta mezcla exótica (y altamente tóxica) de creencias, de las que ninguna se hallaba fundamentada en una realidad observable o, siquiera, plausible, incorporaba un ingrediente adicional, aunque no menos peligroso: un tipo de «imperialismo liberal» basado en los derechos humanos. Los neoconservadores consiguieron recabar apoyos para un cambio de régimen en Irak y, potencialmente, en otros países de Oriente Medio porque, de ese modo, podía considerarse que estaban aplicando ideales liberales de autodeterminación y democracia. Los liberales insisten en que la legitimidad del Estado depende de su respeto por los derechos del conjunto de sus ciudadanos. Si un gobierno no cumple esa condición, es legítimo que éste sea combatido y depuesto, ya sea por su propia ciudadanía o por una fuerza externa. Los derechos humanos limitan el ejercicio de la autoridad de los Estados soberanos y si tales derechos son gravemente vulnerados, otros Estados —actuando en forma de «comunidad internacional», según la terminología acuñada por Blair en su discurso de 1999 en Chicago— tienen ya no el derecho, sino incluso el deber de intervenir para proteger esas garantías.

Esa perspectiva se vio aparentemente reforzada por las intervenciones humanitarias de la década de 1990, que, si bien fracasaron a la hora de impedir algunas de las peores atrocidades cometidas por entonces, sí lograron imponer algo parecido a la paz en la

antigua Yugoslavia. La guerra de los Balcanes indujo a muchos liberales a respaldar la ofensiva contra Irak por entenderla como un medio más para la creación de un nuevo orden mundial. Aún hoy, hay algunos que continúan creyendo que el desastroso resultado final de aquel ataque no resta un ápice de justicia a la intervención militar destinada a derrocar la tiranía. Pero esa clase de intervenciones constituyen el equivalente de una versión liberal del imperialismo, como bien han reconocido algunos de sus preconizadores más influyentes. En un artículo publicado en el *New York Times* tres meses antes de la invasión de Irak, Michael Ignatieff proclamaba que

> el de Estados Unidos no es un imperio como los del pasado, construidos sobre las colonias, las conquistas y la «carga del hombre blanco». [...] El *imperium* del siglo XXI es una nueva invención en los anales de la ciencia política, un imperio *light*, una hegemonía global aderezada por los mercados libres, los derechos humanos y la democracia, y salvaguardada por la más imponente potencia que el mundo jamás ha conocido. [...] La de los cambios de régimen es una labor imperial en todo el sentido de la expresión, ya que da por sentado que el interés del imperio otorga a éste el derecho a imponerse sobre la soberanía de un Estado. La administración Bush quizás se pregunte: ¿qué autoridad moral puede conservar un soberano que asesina a su propia población y practica la limpieza étnica contra ella, que ha invadido países vecinos en dos ocasiones, y que usurpa la riqueza de su pueblo para erigir palacios y fabricar armamento letal?[20]

Ignatieff muestra así los atractivos que el nuevo imperialismo tenía para los liberales. ¿Quién osará negar que la tiranía es mala? ¿O quién cuestionará el ideal de un mundo basado en los derechos humanos? ¿Acaso el liberalismo no ha sido siempre un credo universalista? A fin de cuentas, la pretendida validez de sus valores para toda la humanidad es un principio esencial de la filosofía liberal. ¿No es lógico deducir, entonces, que los Estados liberales están autorizados —e, incluso, obligados— a imponer sus valores en todo el mundo, aun por la fuerza si es preciso? Para muchos liberales, la «guerra contra el terror» ha sido sucesora de la Guerra Fría, una contienda en la que la democracia triunfó sobre el totali-

tarismo. Sin embargo, las diferencias entre una y otra son sustanciales. La Guerra Fría fue un conflicto entre Estados, pero la «guerra contra el terror» es una lucha entre Estados, por una parte, y un elenco de fuerzas mucho más amorfo, por la otra. La Guerra Fría fue librada entre Estados comprometidos con ideologías ilustradas rivales, pero la «guerra contra el terror» es una ofensiva contra fuerzas islamistas que afirman rechazar la Ilustración. Además, el enemigo durante la Guerra Fría fue un sistema comunista que nunca gozó de legitimidad popular, mientras que los regímenes islamistas —aun siendo muy débiles en comparación con el de la antigua Unión Soviética— están obteniendo un apoyo masivo. En el fondo, los dos conflictos no tienen prácticamente nada en común. Sí que es cierto, en cualquier caso, que la «guerra contra el terror», al igual que la Guerra Fría, podría ser considerada una cruzada universal, una ingente empresa progresista en la que cabría subsumir casi cualquier buena causa que se precie, una nueva fuerza

> dedicada a una ideología política de los derechos humanos (y, en particular, de los derechos de la mujer) en el mundo musulmán; una ideología política contraria al racismo y al antisemitismo, por muy incómoda que ésta pueda resultar para los medios egipcios y para la Casa de Saud; una ideología política contraria también a las obsesiones de la ultraderecha en Israel, por mucho que esto enfurezca al Likud y a sus partidarios; una ideología política favorable a la educación laica, el pluralismo y el imperio de la ley en todo el mundo musulmán; una ideología política contraria al oscurantismo y a la superstición (una ideología que pretende vencer a los islamistas y a los baazistas por su flanco izquierdo); una ideología política de lucha contra la pobreza y la opresión; una ideología política de solidaridad auténtica con el mundo musulmán, lejos de la demagogia de un supuesto odio cósmico. Una ideología política, en resumen, liberal, un «renacer de la libertad»: lo que más o menos vislumbramos en los instantes iniciales de la liberación de Kabul.[21]

Paul Berman daba así rienda suelta a tan sublime imaginación en el año 2003. En ella, ni tan siquiera se insinuaba que el derrocamiento del despotismo laico en Irak desembocaría en una mezcla de anarquía y teocracia. La imposibilidad del liberalismo en Afga-

nistán —que sólo ha tenido algo asimilable a un Estado moderno cuando las fuerzas soviéticas impusieron, con enorme crueldad, una variedad de despotismo ilustrado en ciertas zonas del país— era una realidad demasiado perturbadora como para ser tenida en cuenta. Todas las causas liberales envueltas en el manto de la «guerra contra el terror» eran deseables de forma inherente. Por lo tanto (o así pareció deducirse en aquel momento), tenían que ser también realizables en la práctica. En lo que a sus actitudes ante los cambios de régimen respecta, los neoconservadores han mantenido una perfecta sintonía con muchos liberales. El cambio de régimen era un instrumento de progreso, así que, en líneas generales, los liberales no se han mostrado más dispuestos que los neoconservadores a afrontar los costes humanos y el lamentable fracaso de aquél. La oposición política a la guerra que ha existido en Estados Unidos ha venido de ciertos elementos de la derecha paleoconservadora y de la vieja izquierda. Entre los medios liberales, sólo el *New York Review of Books* se mantuvo al margen de la fiebre bélica, mientras algunas revistas, como *The Nation* y *The American Conservative*, se hacían eco de las críticas procedentes de la izquierda y de la derecha, respectivamente. La oposición popular a la guerra que los votantes expresaron en las elecciones intermedias de 2006 despertó escasas reacciones entre los liberales. La mayoría guardaron silencio convencidos como estaban de que aquella guerra era una muestra del ejercicio del poder de Estados Unidos como garante final de la libertad en el mundo.

Pero el del imperialismo liberal era un programa de acción imposible. La historia del siglo xx estuvo precisamente dominada por la resistencia a los imperios occidentales desde que la flota imperial rusa fuese destruida por la japonesa en 1905 (una derrota del poder europeo que inspiraría movimientos anticoloniales en toda Asia y que Jawaharlal Nehru —la primera persona que ocupó el cargo de primer ministro de la India— calificó como uno de los acontecimientos decisivos de su vida). El fallido intento británico de imponer su control sobre el canal de Suez, la retirada francesa de Argelia, la humillación de Francia y Estados Unidos en Vietnam, y la derrota de las fuerzas soviéticas en Afganistán son sólo algunos ejemplos de la impotencia que los ocupantes occidentales de terri-

torios situados fuera de Occidente demostraron en reiteradas ocasiones a lo largo del pasado siglo. La derrota estadounidense en Irak sólo es el ejemplo más reciente de esa misma impotencia.

Pero más allá de la imposibilidad de un proyecto imperial occidental a gran escala en la actual coyuntura histórica, la idea misma de que Estados Unidos pudiera ser el gran agente de un proyecto de esa clase tenía muy escasa verosimilitud. Estados Unidos cuenta con muy pocos de los atributos característicos de un régimen imperial. Tiene diversos grados de influencia sobre una larga lista de países (influencia que, en algunos casos, ejerce mediante la amenaza de la fuerza, pero que, en su mayor parte, se deja sentir a través de una combinación de sanciones e incentivos económicos). Las relaciones de Estados Unidos con muchos de esos países muestran un patrón imperialista en la medida en que la metrópolis estadounidense extrae recursos a través de unos gobiernos que controla hasta cierto punto. En América Latina, por ejemplo, Estados Unidos lleva mucho tiempo actuando de forma imperialista para proteger sus propios intereses económicos y estratégicos. En la actualidad, cuenta con una inmensa presencia militar y naval en el golfo Pérsico, está expandiendo sus bases en el Asia central y se está instalando en el África occidental. Pero Estados Unidos no gobierna ninguna de esas regiones y sus fuerzas mantienen un contacto mínimo con las poblaciones locales. Sus bases son burbujas de vida americana herméticamente selladas y sus embajadas, instalaciones protegidas como fortalezas y aisladas frente a cualquier incursión procedente de las sociedades que las acogen. Hay imperios de diversas formas y tamaños, y no todos se han organizado en torno a la adquisición de territorio. Pero lo que sorprende de las relaciones imperiales estadounidenses es que contienen muy pocos compromisos estratégicos a largo plazo de los que se pueda esperar que sobrevivan a las vicisitudes de la propia política estadounidense. Cuando una intervención militar estadounidense en el extranjero se vuelve demasiado costosa en dinero o bajas personales, existe una probabilidad muy elevada de que se le ponga un brusco punto final. Como consecuencia de este hecho (considerado axiomático tanto en Washington como en los países afectados), son raras las alianzas con las élites locales gobernantes del tipo de las que per-

mitieron a otros imperios prolongarse durante siglos. La mayoría de las existentes hoy día (como son las establecidas con Gran Bretaña, Alemania y Japón) son vestigios de la Segunda Guerra Mundial.

Todo sistema imperial duradero se fundamenta sobre la creencia de que representa un compromiso a largo plazo. Los imperios se han instaurado normalmente a través de medios que han incluido el uso de la fuerza, pero sólo han sido longevos —como en los casos de los romanos, los otomanos y los Habsburgo, por ejemplo— cuando esa fuerza ha sido puesta al servicio de unos objetivos políticos a largo plazo. En general, las potencias coloniales europeas emplearon la fuerza en ese sentido para dejar clara su intención de que su presencia en los países que habían ocupado fuese permanente. La creación del Raj británico en la India, por ejemplo, estuvo acompañada de salvajes enfrentamientos, y el motín de la India de mediados del siglo XIX constituyó una grave amenaza para el dominio británico. Aun así, durante la mayor parte del período colonial, unos pocos miles de funcionarios británicos pudieron dominar aquel subcontinente sin combates a gran escala. Y lo hicieron formando alianzas con los gobernantes del país: en 1919, había unos quinientos Estados gobernados por príncipes locales pero que rendían pleitesía a la monarquía británica. Las fuerzas estadounidenses, por el contrario, se consideran a sí mismas (y son igualmente consideradas por los demás) transeúntes —«turistas con fusil», según dijo un miembro de la Guardia Nacional estadounidense destacado en Afganistán—[22] y rara vez cultivan lazos que no sean a muy corto plazo con las élites y las poblaciones locales. De ahí que se vean obligadas a depender del uso de su potencia de fuego, algo con lo que difícilmente se pueden alcanzar objetivos a largo plazo.

Estados Unidos carece de la mayoría de prerrequisitos de un imperio y no es previsible que los adquiera en un futuro próximo. ¿Cómo puede haber imperialismo —liberal o de otro tipo— si no hay imperialistas? Estados Unidos soporta algunas de las cargas habituales de los imperios, incluidos los costes económicos de éstos, mucho más prohibitivos hoy en día que en la era del colonialismo europeo. A diferencia de la Gran Bretaña del siglo XIX, que era la mayor exportadora mundial de capital, Estados Unidos es hoy el

principal deudor. Las aventuras militares estadounidenses se pagan con dinero prestado, principalmente, por China, cuyas adquisiciones de deuda pública estadounidense son fundamentales para el sostenimiento de la economía del gigante americano. Esta dependencia de China es imposible de conciliar con la supuesta capacidad de Estados Unidos para actuar como garante mundial de los valores liberales. Son los acreedores extranjeros de Estados Unidos los que financian ese papel y los que disponen del poder necesario para vetar la política exterior estadounidense en el momento en que ésta les resulte amenazadora o irracional. Como bien ha señalado Emmanuel Todd (analista francés que, en 1975, ya predijo la caída del comunismo soviético):

> Estados Unidos es incapaz de vivir de su propia actividad económica y debe recurrir a subvenciones foráneas para mantener su actual nivel de consumo. A la actual velocidad de crucero (abril de 2003), esos subsidios ascienden a 1.400 millones de dólares diarios. Si su conducta sigue siendo tan inquietante, es Estados Unidos la que debe temer la posibilidad de padecer un embargo.[23]

Estados Unidos está perdiendo su primacía económica, y su estatus como «superpotencia definitiva» está condenado a resentirse por ello. El avance de la globalización comporta tanto el surgimiento de nuevas grandes potencias como el renacimiento de potencias que parecían encontrarse en un irreversible declive. Tal vez China y Rusia puedan convivir pacíficamente con Estados Unidos, pero lo que no aceptarán será la tutela moral estadounidense. Pensar que se las podrá reclutar para una campaña destinada a convertir al mundo a la democracia de corte estadounidense es un disparate. El «nuevo siglo estadounidense» augurado por los neoconservadores no ha durado ni un decenio. En un episodio que los partidarios de la idea hegeliana de la «astucia de la razón» sabrán reconocer como tal, los neoconservadores —en el papel de servidores involuntarios de la historia— han convertido a Estados Unidos en una gran potencia normal, una más entre varias, sin una autoridad especial que la distinga. Dicho en términos más generales, el poder se desplaza cada vez más en sentido contrario al de los Estados liberales que sa-

lieron aparentemente victoriosos de la Guerra Fría y, por primera vez desde la década de 1930, las potencias emergentes en el sistema internacional son Estados autoritarios.

El imperialismo liberal también ha redundado en un repliegue de los valores liberales en el propio Estados Unidos. La administración estadounidense continúa insistiendo en la necesidad de que el presidente tenga libertad para determinar qué ha de considerarse tortura y qué no. Preguntado en un programa de radio sobre si estaba a favor de la «inmersión en agua» de los detenidos por terrorismo, el vicepresidente Dick Cheney no sólo respondió que sí, sino que añadió que no tenía «duda alguna al respecto».[24] Las técnicas llamadas de *waterboarding* (una forma de tortura empleada por los jemeres rojos en Camboya y cuyo uso en prisioneros estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial comportó una sentencia de quince años de trabajos forzados para un oficial japonés)[25] no están prohibidas y pueden ser practicadas de forma rutinaria incluso por los estadounidenses. Lo mismo sucede con la privación de sueño, un método de tortura usado en Guantánamo y que ya fuera utilizado por la NKVD en la Unión Soviética estalinista para obtener confesiones durante los «juicios espectáculo» de la década de 1930.[26] Las mismas técnicas de tortura por privación sensorial que aplicaron los chinos a los prisioneros de guerra estadounidenses en la guerra de Corea le fueron aplicadas recientemente a José Padilla, un ciudadano estadounidense arrestado como combatiente enemigo y recluido sin cargos en un calabozo naval de Carolina de Sur desde mediados de 2002 hasta enero de 2006.[27]

Conforme a cualquiera de las definiciones internacionalmente aceptadas de la tortura, está claro que el régimen liberal preeminente del mundo actual ha adoptado esa práctica y la ha convertido en parte de su política nacional. Pero, paralelamente, Estados Unidos también se ha distanciado de las tradiciones constitucionales que, en el pasado, sirvieron de freno a la acción de su gobierno. La misma votación del 28 de septiembre de 2006 en el Senado que otorgaba al presidente la autoridad para decidir qué podía considerarse tortura y qué no también suspendió el *habeas corpus* para las personas detenidas como sospechosas de terrorismo, lo que les negaba el derecho a saber el delito del que son acusadas y a recu-

rrir su detención ante un tribunal. A partir de ese momento, cualquier individuo acusado de implicación terrorista —ya sea ciudadano estadounidense o de otro país— puede ser detenido sin cargos y retenido por tiempo indefinido. En la práctica, esa medida sitúa al ejecutivo por encima de la ley y a la ciudadanía, fuera del amparo de ésta. Medidas como ésta y como las famosas «leyes de los patriotas» (Patriot Acts), que permiten que la totalidad de la población estadounidense sea sometida a vigilancia, han propiciado que Estados Unidos sufra una pérdida de libertad sin parangón en ninguna democracia madura.

No es la primera vez que el gobierno estadounidense ha promulgado medidas para invadir las libertades de sus ciudadanos. Las Leyes de Extranjería y Sedición aprobadas hacia el final del siglo XVIII, las Leyes de Espionaje y Sedición de 1917-1918 (y la «Alarma Roja» que siguió a la Primera Guerra Mundial), así como el internamiento forzado de personas de origen japonés durante la Segunda Guerra Mundial, fueron medidas que expandieron extraordinariamente las facultades del poder ejecutivo. En cada uno de esos casos, el daño ocasionado a la libertad no fue permanente: las leyes en cuestión fueron aprobadas durante un período de guerra y fueron luego revocadas o cayeron en desuso. La expansión de las competencias del ejecutivo durante la administración Bush ha sido de mayor alcance y, dado que la «guerra contra el terror» nunca podrá ganarse, no tienen un punto final a la vista. Como las elecciones intermedias de 2006 evidenciaron, Estados Unidos continúa siendo una democracia operativa y es posible que la legislación que actualmente autoriza las torturas y restringe el *habeas corpus* sea revocada en futuras administraciones presidenciales. Pero lo cierto es que ha dejado de ser un régimen en el que el poder del gobierno está limitado por el Estado de derecho. Los frenos y contrapesos de la Constitución no han impedido la actual expansión sin precedentes del poder arbitrario.

Este giro demuestra las engañosas cualidades del liberalismo contemporáneo. Las teorías liberales que han predominado durante toda una generación buscan ahora un escape de los azares de la política en las supuestas certezas de la ley. El legalismo liberal estadounidense —escuela de pensamiento a la que pertenecen figuras

como John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman, entre otras muchas— aspira a reemplazar las turbias negociaciones de la política con la transparente adjudicación de la ley.[28] Se supone que, de ese modo, podrá neutralizarse cualquier amenaza que se cierna sobre los derechos. Concretamente, en Estados Unidos, alcanzar tan feliz situación sería la función del Tribunal Supremo. Pero, como bien ha demostrado la administración Bush, el liberalismo de esta variedad legalista es también una utopía. El Tribunal Supremo puede politizarse amañando el proceso de selección de los jueces y, si eso falla, siempre queda el recurso de ignorar sus sentencias sin más. La defensa de las libertades constitucionales recae, pues, en los legisladores, quienes —tal como sucedió en septiembre de 2006— pueden temer las consecuencias electorales de oponerse frontalmente al ejecutivo. Llegados a esta situación, la política triunfa sobre la ley, al igual que ocurre en otros países.

Los liberales creen hoy que la libertad humana puede avalarse con garantías constitucionales. No han comprendido esa verdad hobbesiana —que Leo Strauss aplicó a la república de Weimar— según la cual las constituciones cambian igual que los regímenes. Estados Unidos ha experimentado una variación sustancial de su régimen político, que actualmente se sitúa en algún lugar intermedio entre el Estado gobernado por la ley que fue durante la mayor parte de su historia y la democracia antiliberal. Estados Unidos ha vivido ese cambio no como resultado de una corrosión propiciada por el relativismo (como Strauss creía que había ocurrido en la Alemania de Weimar), sino porque el fundamentalismo se ha adueñado del gobierno. Si el régimen estadounidense que habíamos conocido en el pasado deja de existir, sería como consecuencia del poder de la fe.

Los liberales contemporáneos consideran que los derechos son atributos humanos universales que pueden ser respetados en cualquier parte del mundo, pero en esto evidencian una ya típica desconsideración por la historia. Las actuales concepciones de los derechos humanos se desarrollaron paralelamente al Estado-nación moderno. Fue ese Estado-nación el que emancipó a los individuos de los lazos comunitarios de la época medieval y creó la libertad tal y como la hemos conocido en el mundo contemporáneo. Y eso se

consiguió no sin considerables dosis de conflicto y fuertes costes. La violencia a gran escala fue un elemento integral de todo ese proceso. Si Estados Unidos no se convirtió en una nación moderna hasta después de una guerra civil, Francia no hizo lo mismo hasta después de las guerras napoleónicas y Alemania necesitó de dos guerras mundiales y una guerra fría para alcanzar esa misma situación. En África y en los Balcanes, la lucha por la independencia nacional ha ido de la mano de la limpieza étnica, mientras que el ensamblaje y la soldadura de la nación china que aún prosiguen en la actualidad pasan por la represión de las minorías musulmanas y por una política no muy alejada del genocidio en el Tíbet.

Los teóricos liberales tienden a distinguir entre nacionalismo étnico —que, a su juicio, es negativo— y otras modalidades cívicas, que ven con buenos ojos. Pero la represión no es privativa del nacionalismo étnico. Las naciones se crean gracias al ejercicio del poder estatal en un proceso que, normalmente, implica la integración o la exclusión a la fuerza de grupos considerados ajenos. La construcción de regímenes cívicos en Francia y Estados Unidos comportó el uso de los sistemas educativos como instrumentos de integración, del mismo modo que la guerra y el servicio militar fueron utilizados para generar solidaridad frente al enemigo. La ortodoxia liberal da por sentado que los Estados-nación dotados de autogobierno son más libres que los imperios, pero estos últimos han sido con frecuencia más acogedores con las minorías (pensemos, si no, en la tolerancia que reinaba en el Imperio otomano mientras Europa se hallaba sumida en guerras de religión, o en los odios que se liberaron tras la caída del cosmopolita imperio de los Habsburgo, o en la destrucción de la antigua urbe multicultural de Alejandría a manos de un nacionalista egipcio como Nasser). La autodeterminación nacional está estrechamente ligada a la limpieza étnica y a la erradicación de sociedades eclécticas en las que diversos modos de vida han convivido en paz durante mucho tiempo. La promoción universal de la autodeterminación que los neoconservadores y los intervencionistas liberales ven con tan buenos ojos supone reproducir esos males a escala mundial.

Los Estados-nación no son sólo el principal vehículo institucional de la libertad moderna, sino también (y de forma casi exclusi-

va) de la democracia liberal. En 1959, el politólogo estadounidense Seymour Martin Lipset constataba «el hecho absurdo» de que todas las democracias estables y duraderas eran monarquías, con las únicas excepciones de Estados Unidos, Suiza y (en aquel entonces) Uruguay.[29] Pero el hecho sólo sorprende si uno cree —de manera absurda— que la democracia se autolegitima. Las pocas democracias indiscutiblemente multinacionales que se mantienen prósperamente como tales en pleno comienzo del siglo XXI —como el Reino Unido, España o Canadá— son monarquías y herencia de un pasado imperial. India es una democracia multicultural floreciente, pero no es multinacional y sólo alcanzó la estabilidad que actualmente la caracteriza tras una brutal partición con Pakistán (de hecho, Cachemira continúa siendo motivo de una agria disputa entre ambos países). Salvo en aquellos casos que gozan de la legitimidad que les aporta la monarquía, las democracias liberales son casi exclusivamente Estados-nación. Los intentos de proyectar la democracia más allá del nivel meramente nacional —en la Unión Europea, por ejemplo— han sido un fracaso. Donde mejor parece cumplirse el ideal moderno de la democracia cosmopolita es en países dotados de instituciones premodernas.

Salvo contadas excepciones, la democracia liberal ha arraigado únicamente en Estados-nación. Pero raros han sido los Estados-nación que se han formado sin un proceso paralelo de asesinatos a gran escala; además, en muchas partes del mundo, es muy posible que no sean una opción factible. Pocos países del África poscolonial han desarrollado una identidad nacional cohesionada, y Oriente Medio continúa regido por Estados ideados en el crepúsculo del imperio. Hoy existen Estados fallidos (o semifallidos) en los Balcanes y en el Cáucaso. Japón es un Estado-nación, pero aunque China está decidida a convertirse también en uno, continúa siendo un imperio (y lo mismo sucede con Rusia). Es probable que gran parte de la humanidad no llegue a vivir nunca en un Estado-nación. En el futuro (como en el pasado), el mundo estará gobernado por múltiples formas de régimen.

El reparo que plantea la idea de la democracia universal no es el de que algunos pueblos no sean aptos para vivir en ella (de hecho, tan cierto es que se han llegado a instaurar gobiernos demo-

cráticos en países con culturas muy diferentes como que nada impide que la democracia aparentemente más segura degenere en una tiranía). Cualquier país puede alcanzar la democracia y cualquiera puede perderla. La humanidad no está dividida entre «Occidente» (que, pese a haber engendrado el totalitarismo, sigue identificándose a sí mismo con la libertad) y el resto del mundo. La democracia tiene numerosas ventajas, especialmente en lo tocante a la posibilidad de cambiar gobiernos sin recurrir al uso de la fuerza. Pero rara vez se consigue sin un coste en términos de violencia. Y nada garantiza que la libertad esté mejor protegida tras todo ese proceso.

Allí donde el sentimiento popular es antiliberal, las minorías pueden tener más que perder bajo un régimen democrático que bajo ciertas formas de despotismo. Incluso las mayorías pueden ver limitada su libertad (como en la teocracia popular que está emergiendo actualmente en la mayor parte de Irak, en la que las mujeres están perdiendo la libertad de la que gozaban en tiempos de Sadam). Derribar la tiranía puede traer la democracia sin que por ello avance la libertad. Del mismo modo, la democracia puede hacer posible la destrucción de límites largo tiempo establecidos a la acción del gobierno, como ha sucedido con la administración Bush. Ninguna Constitución puede imponer la libertad allí donde ésta no se desea ni preservarla allí donde ya no se valora.

Aunque el imperialismo liberal predominante en los momentos previos a la guerra era un programa de imposible cumplimiento, la aventura de Irak evidenció algunos rasgos imperialistas ya conocidos (aunque bajo una forma modificada, apropiada para un proyecto tan intrínsecamente absurdo). El objetivo geopolítico de aquella empresa era el de hacerse con el control del petróleo del país y, si bien no ha propiciado el aumento de producción esperado, esa pretendida toma de control ha tenido finalmente lugar. Pero, más allá de ese acto de apropiación, Irak ha sido el escenario de un fraude monumental, donde miles de millones de dólares han desaparecido para ir a parar a las arcas de grandes empresas estadounidenses y de representantes de grupos de presión en Washington. La corrupción que siguió a la invasión estadounidense ha alcanzado tal escala que deja en muy poca cosa los escándalos que

rodearon el programa de petróleo por alimentos durante el régimen de Sadam. Los contratos de reconstrucción de Irak han sido asignados preferentemente a empresas estadounidenses, especialmente a aquellas estrechamente vinculadas al Partido Republicano, los miembros de la administración Bush y la USAID (la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional), que se han quedado con los mejores bocados del festín. Muchas de las actividades estatales han sido subcontratadas a empresas privadas: la vigilancia de los edificios públicos, las calles y los pozos de petróleo; el mantenimiento de los sistemas de armamentos, y las labores de escolta de los convoyes de suministros. Según algunas informaciones, las empresas británicas de seguridad privada tienen desplegados en aquel país a unos 48.000 empleados, lo que significa que superan en número a las tropas regulares del ejército británico allí presentes por una proporción de seis a uno.[30] El Estado ha sido privatizado y esa operación ha generado múltiples fuentes de rentabilidad.

La rapacidad evidenciada en Irak desde la invasión es algo normal. El imperialismo siempre busca la rentabilidad económica por encima de cualquier otra cosa y el ejército variopinto de granujas y sinvergüenzas que llegó hasta allí a la estela de las tropas estadounidenses no es muy distinto del que siguió los pasos de los ejércitos coloniales de épocas anteriores. Tampoco es en absoluto inhabitual este capitalismo «amiguista», que ha permitido que empresas con buenos contactos en Washington se hayan repartido el botín de guerra. Aunque posiblemente su magnitud y su estilo sean más flagrantes en el Irak de la ocupación estadounidense, la codicia predatoria es un rasgo generalizado de las conquistas imperiales.

Aun así, no nos hallamos ante un caso de imperialismo en el sentido clásico del término. Y no sólo no lo es porque la potencia ocupante carece de la capacidad necesaria para gobernar en el territorio ocupado, sino también porque, al enajenar al Estado iraquí de muchas de sus funciones, las fuerzas estadounidenses que ocupan Irak han institucionalizado la propia anarquía que crearon cuando desmantelaron ese Estado. Las estructuras del régimen apoyado por Estados Unidos no son instituciones de gobierno, sino objetos de deseo de organizaciones sectarias y milicias irregulares que se apropian de ellas y las utilizan para distribuir recursos

entre los suyos y neutralizar a sus oponentes. En tales condiciones, crear un hombre fuerte del estilo de Sadam (como han propuesto algunos «realistas» de Washington) que ponga orden en semejante caos es imposible. Ese hombre fuerte sólo se entendería en el contexto de un tipo de nacionalismo árabe —laico, militar y burocrático— apenas existente hoy en día. Además, en Irak ya no queda ningún Estado a través del que un dictador así pueda operar. La tiranía laica destruida en su momento no puede ser reinventada ahora.

Algunos analistas estadounidenses, conscientes de estas limitaciones, proponen una partición en tres como solución. Pero Irak no puede escindirse en tres Estados. Hoy ya se encuentra fragmentado en dos: en el norte se ha instaurado un Estado kurdo, mientras que el control del resto del país es objeto de una salvaje pugna. Divididos no sólo por sus creencias, sino también (y más significativamente) por su enfrentamiento por el poder y los recursos, las comunidades suní y chií no pueden trocearse de forma limpia y nítida. La minoría suní se arriesga a perderlo todo y luchará hasta la muerte. Con una población en la que los chiíes no representan más del 60 %, Irak está abocado a décadas de limpieza étnica y cuantiosos asesinatos sectarios.

Estados Unidos es impotente frente a la anarquía desatada por su invasión de aquel país. La retirada gradual de las fuerzas de combate estadounidenses parece ser la mejor solución posible y, de hecho, algo así fue lo que recomendó el Grupo de Estudio sobre Irak, creado por el Congreso en marzo de 2006 y que presentó las conclusiones de su informe en diciembre de ese mismo año. El grupo estuvo copresidido por James Baker III, secretario de Estado en la administración de George Bush padre y consumado *insider* del entorno de poder en Washington. Como realista declarado que es en el terreno de las relaciones internacionales, Baker reconoció en aquel documento que no existe una política determinada que pueda garantizar actualmente la estabilidad en Irak. Pero el grupo no afrontó una verdad aún más difícil de asumir: la situación producida por la invasión estadounidense pertenece a esa clase de problemas que se solucionarán por la intervención de fuerzas que nadie controla (y Estados Unidos, ciertamente menos). La anar-

quía que se ha creado en aquel país excluye la posibilidad de una retirada estadounidense como la que tuvo lugar en Vietnam. En el norte de este último país, había un gobierno capaz de controlar todo el territorio nacional; en Irak, no hay ningún gobierno efectivo. Además, mientras que la retirada estadounidense de Vietnam no se tradujo en el temido «efecto dominó» en el resto del sudeste asiático, la fragmentación del Estado iraquí bien podría provocar uno en la zona del Golfo. Aunque haya aún quien lo oculte en Washington, la derrota estadounidense es una evidencia para toda la región. Arabia Saudí, Siria, Irán y otros países están aumentando su presencia en Irak a través de fuerzas patrocinadas por cada uno de ellos. Se da así la paradoja de que las fuerzas estadounidenses se encuentran actualmente bajo el fuego de milicias suníes armadas por los propios aliados de Estados Unidos. Irak se está convirtiendo en escenario de una guerra por la hegemonía en aquella región del planeta. Desde la invasión, la lógica de los hechos conduce inexorablemente a la escalada del conflicto hacia una contienda más amplia. La destrucción de Irak acabará siendo vista en la historia como el desencadenante de una nueva guerra de los Treinta Años cuyo resultado hoy no podemos saber, pero que provocará una convulsión revolucionaria en todo el Golfo que, a su vez, tendrá repercusiones en gran parte del mundo.

La aventura estadounidense en Irak tiene muy poco en común con las de los imperios del pasado. Las potencias coloniales pretendían explotar durante largos períodos de tiempo los recursos de los países que conquistaban. La Compañía de las Indias Orientales o la de la Bahía de Hudson funcionaban en la práctica como gobiernos que se prolongaron durante siglos y se integraron posteriormente en administraciones coloniales permanentes. Tras su marcha, los colonialistas dejaron una herencia no sólo de explotación, sino también en forma de instituciones. Pese a sus defectos, el Estado de Irak era una de esas instituciones.

La guerra de Irak cumplió una función dentro de un sistema económico que proscribe los compromisos a largo plazo. En el capitalismo de casino que impera a principios del siglo XXI, el juego ha sustituido a la inversión y es de esperar que no pase mucho tiempo antes de que esta guerra sea declarada una mala apuesta que

conviene dar por perdida. Incluso la riqueza que algunos han obtenido con la ocupación tiene un cierto carácter espectral. Si algún símbolo retrata a la perfección la presencia de Estados Unidos en Irak, no son las instituciones coloniales de antaño, sino Enron, que desapareció sin dejar nada tras de sí.

POR QUÉ ES IMPOSIBLE GANAR LA «GUERRA CONTRA EL TERROR»

> La literatura especializada en contrainsurgencia que se ha escrito desde los años cincuenta es tan abundante que, si alguien la hubiera subido a bordo del *Titanic*, éste se habría hundido sin intervención alguna del iceberg. Aun así, lo más extraordinario es que casi toda ella ha sido obra de los perdedores.
>
> MARTIN VAN CREVELD[31]

En septiembre de 2006, se filtró a la prensa un informe secreto (del que luego se publicarían varias secciones) que recababa información de dieciséis agencias de inteligencia estadounidenses y apuntaba a la invasión estadounidense de Irak como «factor central» de fomento del terrorismo islamista en todo el mundo.[32] Esta valoración no era ninguna sorpresa para los numerosos analistas que, desde mucho antes del inicio de la guerra, preveían que ésta tendría dicho resultado y auguraban que la invasión impulsaría el reclutamiento de terroristas y les proporcionaría un extenso campo de entrenamiento. Algunos llegaron a adelantar, también, que la insurgencia iraquí contra la ocupación estadounidense sería imposible de derrotar. Si, pese a todas esas advertencias, la guerra se emprendió de todos modos, fue porque los políticos que la idearon lograron convencer a la opinión pública de que ésta formaba parte de la llamada «guerra contra el terror». La agresión contra Irak fue descrita por algunos sectores del Pentágono como un movimiento o jugada dentro de una «guerra prolongada»: una especie de contienda multigeneracional en la que los ataques preventivos y los cambios de régimen son armas que se usan con el ánimo de derrotar al terrorismo en todo el mundo. En otras reflexiones estadounidenses

más recientes sobre cuestiones estratégicas, se ha apuntado la importancia crucial de las estrategias no militares para combatir el terrorismo. Pero, aun así, sigue viva la creencia de que, para enfrentarse al terrorismo, hay que derrotar a una especie de «insurgencia global» (lo que, en el fondo, no es más que un modo más sofisticado de hablar sobre cómo librar una «guerra global contra el terror»).[33]

La idea misma de una guerra de ese tipo es ya de por sí cuestionable. El terrorismo es un término genérico bajo el que se engloban múltiples formas de guerra no convencional, cada una con sus causas y sus remedios diferenciados. Agruparlas todas dentro de una única amenaza global denota una clara incomprensión del fenómeno. El terrorismo es un candidato perfecto para ser objeto de juicios morales desprovistos de cualquier matiz. Para quienes conciben el contraterrorismo como una cruzada para poner «fin a un mal»,[34] analizar el terrorismo sin condenarlo es un ultraje. Pero tal vez sea más útil (y, en última instancia, más moral) el análisis amoral que suelen llevar a cabo los estrategas militares.

En su sentido más preciso, por «terrorismo global» se entiende una proporción pequeña (aunque en constante aumento) de la guerra no convencional que se produce en el conjunto del planeta en un momento dado. Buena parte de lo que hoy se califica de terrorismo era considerado en el pasado como una forma de insurrección o de conflicto civil, y constituía un tipo de enfrentamiento al que se le reconocía una naturaleza esencialmente local. Técnicas como la detonación de artefactos explosivos contra edificios gubernamentales o el asesinato de autoridades públicas forman parte habitual del repertorio de los movimientos de liberación nacional y han sido empleados históricamente en lugares tan diversos como Palestina y Malaca bajo dominio británico, en la Argelia francesa y en Vietnam durante la ocupación estadounidense. Las técnicas terroristas se usan porque son baratas y muy efectivas. Normalmente, sólo se emplean a gran escala y durante un período prolongado de tiempo en circunstancias de conflicto grave y cuando otros métodos han fracasado. Dicho de otro modo, el terrorismo suele ser una estrategia racional.

Hoy forma ya parte del discurso occidental vincular el terrorismo a la cultura árabe y al culto islámico del martirio. Sin embargo,

el islam es una religión, no una cultura, y la mayoría de los que viven en el «mundo islámico» no son árabes. El terrorismo en Indonesia no puede explicarse aludiendo a actitudes culturales que normalmente son atribuidas a los árabes (de un modo que, de ser aplicado a otros grupos, sería merecidamente condenado como racista). El terrorismo suicida no es una patología que afecte a una cultura particular y tampoco tiene vínculos estrechos con la religión.

Gran parte del terrorismo es como otros tipos de estrategia militar. Las guerras se desarrollan casi siempre dentro de las fronteras de una misma cultura o entre culturas distintas. Las dos primeras guerras mundiales empezaron como conflictos intraeuropeos, la guerra chino-japonesa fue librada por dos países pertenecientes al mundo cultural confuciano, y la guerra Irán-Irak fue intraislámica. Las guerras de los Balcanes de la década de 1990 enfrentaron a bandos separados por líneas étnico-nacionales, no religioso-culturales (cristianos y musulmanes formaron frecuentes alianzas). La idea de que las guerras son conflictos entre civilizaciones (surgida de una disputa interna estadounidense en torno a la cuestión del multiculturalismo y no como un auténtico intento de interpretación de las relaciones internacionales) no está respaldada por los hechos.[35]

Aplicada a los métodos militares no convencionales, cualquier referencia a un supuesto choque de civilizaciones carece de sentido alguno. Fueron los Tigres tamiles, un grupo marxista-leninista que actúa dentro de una cultura hindú en Sri Lanka, los primeros que idearon la técnica del atentado suicida con bomba (incluido el chaleco con explosivos que luego adoptarían los palestinos). Hasta la guerra en Irak, los Tigres tamiles habían cometido más atentados de ese tipo que ningún otro movimiento en el mundo. Los pioneros de los secuestros aéreos fueron los miembros de la Organización para la Liberación de Palestina, de carácter laico, ayudados por grupos de ultraizquierda como la Facción del Ejército Rojo. Fue concretamente un miembro japonés del Ejército Rojo quien llevó a cabo el primer atentado suicida en Israel en 1972.

El atentado suicida con bomba es una técnica que ha sido adoptada por personas de culturas y creencias diversas con el fin de

conseguir unos objetivos políticos. En el primer estudio empírico riguroso que se ha realizado sobre el tema, *Morir para ganar: las estrategias del terrorismo suicida*,[36] Robert Pape ha analizado todos los casos conocidos entre 1980 y 2004 y ha descubierto que más del 95 % de los incidentes tenían fines claramente políticos. Ya fuera en Chechenia, Sri Lanka, Cachemira o Gaza, el objetivo era la expulsión de una fuerza ocupante. Los orígenes étnicos y religiosos de quienes perpetraron los atentados eran muy diversos. En el Líbano, Hezbolá organizó una campaña contra objetivos franceses, estadounidenses e israelíes entre 1982 y 1986 en la que llevó a cabo 41 atentados suicidas (incluido el que, en 1983, provocó la muerte de más de cien marines y motivó la repentina decisión del presidente Reagan de retirar las fuerzas estadounidenses de aquel país). De éstos, sólo ocho fueron cometidos por integristas islámicos, 27 fueron obra de grupos políticos laicos de izquierda (como el Partido Comunista del Líbano) y otros tres fueron atribuidos a cristianos. Todas las personas implicadas en la autoría de aquellas acciones habían nacido en el Líbano, pero, por lo demás, eran muy diferentes entre sí. Estos terroristas suicidas de Hezbolá no se correspondían con ningún perfil reconocible de marginación social (una de las suicidas cristianas, por ejemplo, era una profesora de secundaria con título universitario). El único factor que los conectaba entre sí era su adhesión a un conjunto de objetivos políticos. Las condiciones que resultan decisivas a la hora de producir una violencia terrorista a largo plazo y a gran escala no son culturales ni religiosas, sino políticas. Allí donde se dan, cualquiera puede convertirse en un terrorista.

El terrorismo no está siempre al servicio de una estrategia racional, como ya hemos visto. La fe apocalíptica desempeñó un papel central en el terror de Estado desde los tiempos de los jacobinos hasta los de los bolcheviques y los nazis. Los movimientos terroristas autóctonos de Estados Unidos están movidos por mitos similares: las milicias derechistas que engendraron al terrorista que atentó con una furgoneta bomba en Oklahoma, Timothy McVeigh, se inspiraban en una ideología neonazi que auguraba una catástrofe y una renovación violenta en Estados Unidos, y el Ejército de Dios (un grupo terrorista integrista cristiano que asesina a médicos

que practican abortos) califica de satánico al Estado de su país. En Japón, el movimiento Aum, que liberó gas sarín en el metro de Tokio y trató de obtener reservas del virus Ébola para utilizarlas en nuevos atentados, también se adscribía a una visión apocalíptica del mundo, aunque reclutaba a sus miembros en círculos profesionales (sobre todo, científicos) y no en los colectivos marginales de los que surgen muchas de las personas que se unen a las milicias derechistas estadounidenses. Toda esta clase de terroristas tienen más en común con los miembros de las sectas que con los soldados y los estrategas de Hezbolá o de los Tigres tamiles.

El terrorismo de Al Qaeda tiene dimensiones tanto estratégicas como apocalípticas.[37] Tras haberse metamorfoseado en nuevas formas desde los atentados del 11-S, Al Qaeda es hoy más una trama poco conexa de grupos afines que una red global organizada. El control operativo se ha desplazado desde el núcleo original hacia centros de mando regionales y locales, y sus redes están cada vez más estructuradas en torno a Internet. Fundada hacia el final de la Guerra Fría, durante el conflicto afgano-soviético en el que fue usada como agente de Occidente, Al Qaeda se ha convertido en una entidad descentralizada y eminentemente virtual cuyos fines están hoy mucho menos definidos que en el pasado. Esto ha sido, en parte, una respuesta a la acción militar occidental: aunque la destrucción del régimen talibán inhabilitó la mayoría de las unidades existentes en aquel momento, desde la invasión de Irak han surgido otras nuevas. Los objetivos originales de Al Qaeda eran claros (la retirada de las fuerzas estadounidenses de Arabia Saudí y la destrucción de la Casa de Saud), pero, en la actualidad, ha pasado a ser el vehículo de una ira incipiente. Esta nueva fase se ha manifestado en una yihad violenta que ha dejado una serie de atentados terroristas en el Reino Unido, España y Holanda, a los que no cabe definir como un simple rechazo a unas políticas occidentales concretas, sino como una muestra de repulsa de las sociedades occidentales en general.[38]

Al Qaeda es la única red terrorista que tiene alcance global. En esto, como en otros aspectos, es un subproducto de la globalización. El islamismo radical suele ser interpretado como una reacción violenta contra la modernidad, pero no deja de ser sorprendente lo

mucho que las vidas de los secuestradores aéreos del 11-S se correspondían con el estereotipo de la anomia moderna. Instalados en una existencia seminómada, no se les podía considerar miembros de ninguna comunidad en concreto, por lo que es fácil deducir que recurrieron al terror más para dar un sentido a sus vidas que para promover un objetivo concreto. Dedicándose al terrorismo, dejaron de ser vagabundos para convertirse en guerreros. La mayoría de los secuestradores eran musulmanes practicantes desde hacía poco: habían «renacido» al islam en Europa. El islam que ellos representan no existe en las culturas tradicionales. Es una versión del fundamentalismo que sólo pudo desarrollarse al entrar en contacto con Occidente. Es la propia globalización la que sirve de puntal a la imagen utópica de una comunidad mundial de creyentes. Olivier Roy, el estudioso francés que ha elaborado un riguroso análisis sociológico del islam global, ha señalado precisamente que es «la creciente desterritorialización del islam la que propicia la reformulación política de una *umma* imaginaria».[39]

Hay quien ha comparado Al Qaeda con los terroristas anarquistas de finales del siglo XIX y existen sin duda puntos de similitud entre éstos y aquélla. Desde la destrucción del régimen de los talibanes, Al Qaeda no ha actuado al amparo de ningún Estado y se ha centrado en destruir los Estados existentes más que en fundar otros nuevos. Al Qaeda se diferencia del terrorismo anarquista, en parte, por la crueldad de los métodos de aquélla (los anarquistas tenían como objetivo principal a autoridades estatales, mientras que Al Qaeda se ha especializado en atentar contra la población civil) y, en parte también, por la base de masas que está adquiriendo. El terrorismo anarquista era la obra de una minúscula secta que nunca contó con apoyo popular; Al Qaeda, por el contrario, atrae actualmente a un gran número de musulmanes desafectos, muchos de los cuales viven en los países occidentales. En semejantes circunstancias, no será fácil impedir que se produzcan nuevos atentados como los ya vividos en Nueva York, Washington, Bali, Madrid, Ankara, Londres y otras ciudades.

El peligro del terrorismo islamista es real, pero declarar la guerra al mundo no es un modo sensato de abordarlo. Con la salvedad de unos pocos países —como Arabia Saudí, Israel e Irak—, los te-

rroristas plantean un problema de seguridad más que una amenaza estratégica. No hay un enemigo claro contra el que se pueda dirigir una campaña bélica ni ningún punto que permita, una vez alcanzado, cantar victoria en esa guerra. Como se ha señalado con frecuencia, desactivar a los terroristas es una labor de tipo policial que precisa del apoyo de las comunidades de acogida de éstos. Y dicha labor no se ve en absoluto facilitada por guerras sin sentido libradas en el territorio de países islámicos ni por políticas discriminatorias contra los musulmanes en los países occidentales. Aunque la acción militar concentrada puede resultar eficaz en ocasiones (como fue el caso de la destrucción de las bases de entrenamiento en Afganistán), las operaciones militares convencionales son habitualmente contraproducentes. La mejora de las medidas de seguridad y la implicación política constante son las únicas estrategias que han cosechado algún éxito a la hora de mantener el terrorismo bajo control.

Fue una estrategia de ese tipo la que funcionó en Irlanda del Norte.[40] Aunque el IRA y los grupos escindidos que actuaban en su entorno estaban embarcados en una auténtica campaña de insurgencia, el terrorismo que cometían no fue nunca tratado como un acto de guerra. Se les trataba como delincuentes y, tras un período inicial en el que se cometieron algunos errores (incluido el internamiento masivo de sospechosos de terrorismo), el objetivo general de la política del gobierno británico fue el de separar a los terroristas de sus comunidades de apoyo y desviar la acción de sus líderes hacia cauces políticos. Ni los graves atentados cometidos durante esos años (incluidos los asesinatos de varias figuras británicas clave y hasta un intento de descabezar el gobierno británico atentando con explosivos contra el congreso del Partido Conservador en Brighton, en 1984) alteraron la estrategia y ésta dio resultado. La violencia terrorista es hoy mucho más reducida en Irlanda del Norte y en Gran Bretaña.

Uno de los principales obstáculos para afrontar la amenaza terrorista es suponer que es completamente distinta a cualquier otro fenómeno del pasado. Al Qaeda es distinta de los movimientos terroristas anteriores porque actúa en todo el mundo, pero la aparición de este terrorismo global no ha implicado un salto cualitativo

en las relaciones internacionales como postularon algunos teóricos estadounidenses. Philip Bobbitt, por ejemplo, ha llegado a sostener que el terrorismo global refleja el declive del sistema surgido del Tratado de Westfalia, que está siendo sustituido en la actualidad por un orden liderado por Estados Unidos en el que la soberanía estatal ha dejado de existir como tal. En este nuevo sistema, la tarea principal de los Estados ya no será la de hacerse eco de los valores de sus ciudadanos, sino que serán «Estados-mercado», al servicio de la economía global. La instauración de este nuevo sistema conllevará una serie de conflictos trascendentales entre los que se incluirán varias «guerras contra el terror». Durante todo este período, Estados Unidos (que, supuestamente, encarna como ninguno ese nuevo tipo de Estado que el resto del mundo pugna por conseguir) se enfrentará a la necesidad de emprender ataques «anticipatorios» contra regímenes díscolos que se nieguen a aceptar los términos del nuevo orden global.[41]

Aunque desarrollado con mayor rigor, el análisis de Bobbitt tiene mucho en común con el de Fukuyama. Ambos creen que se ha iniciado un proceso histórico en el que una versión del sistema político estadounidense se está extendiendo a gran parte del mundo. A diferencia de Fukuyama, que creía que el fin de la historia sería pacífico, Bobbitt prevé que ese momento estará salpicado de guerras a gran escala. Pero, como Fukuyama, está convencido de que ya se está produciendo un gran giro en los asuntos de la familia humana. Como bien ha comentado el francés Bernard-Henri Lévy, «hemos infravalorado la importancia y la centralidad de la forma de pensar de Fukuyama en la ideología estadounidense contemporánea».[42]

Salvo muy contadas excepciones, los analistas estadounidenses han interpretado los grandes cambios observados en las relaciones internacionales durante las dos últimas décadas como síntomas de que el viejo mundo de las divisiones étnicas y religiosas, y de los conflictos entre las grandes potencias, está tocando a su fin. Ésa es una creencia que evidencia más la pervivencia de toda una serie de hábitos de pensamiento basados en la fe que una visión nítida de la realidad. El auténtico giro que está actualmente en marcha va justamente en el sentido opuesto: han reaparecido todos los viejos

conflictos, aunque con nuevos protagonistas y un papel disminuido para Estados Unidos. El único cambio significativo reside en las nuevas tecnologías, que llevan a esos conflictos a una nueva escala. En términos operativos, la obsolescencia de la soberanía estatal se traduce en una supuesta soberanía ilimitada de un único país: Estados Unidos, que en los últimos años ha venido tratando su propia legislación como si ésta tuviera jurisdicción universal. Sin embargo, las condiciones en las que Estados Unidos podía ejercer esa autoridad han dejado de existir (si es que alguna vez existieron). Acelerada por la guerra de Irak, la decadencia del poder estadounidense —un fenómeno consustancial a la propia globalización— ha hecho que Estados Unidos sea hoy sumamente dependiente de otras naciones. Estados Unidos está supeditado a otros países en temas como el acceso a los recursos naturales, la financiación de su creciente deuda y la ayuda diplomática para abordar las crisis internacionales. El único poder unilateral que conserva es el poder de bombardear, cuyos límites han quedado patentes en Irak.

Lejos de seguir a Estados Unidos convirtiéndose en Estados-mercado, otros países están emulando al gigante norteamericano en lo que respecta a la reafirmación de su soberanía nacional. Estados Unidos nunca ha llegado a ser un Estado-mercado: los imperativos mercantiles han ocupado casi siempre un segundo plano frente a los de la seguridad y la identidad nacionales. China, India y Rusia se comportan actualmente como Estados Unidos ha hecho hasta ahora utilizando los mercados globales para potenciar su poder en el mundo, justamente cuando el poder estadounidense se halla en franco declive. El resultado de todo ello es un mundo que se está volviendo sistemáticamente más pluralista, aunque no necesariamente más seguro. El sistema de Estados soberanos ha pasado a una nueva fase en la que nuevas potencias desafían el *statu quo* y compiten entre sí (un proceso que ya ha sucedido muchas veces con anterioridad).[43]

Tampoco la amenaza terrorista marca (salvo en un aspecto crucial) un cambio trascendental en la historia. Aunque los atentados del 11-S tuvieron algunos precedentes (como los atentados previos contra las embajadas estadounidenses en África, por ejemplo), su escala fue mucho mayor y su autoría correspondió a una red globa-

lizada como ninguna otra hasta entonces. Aun así, y pese a esas diferencias, el 11-S fue un paso adicional en la evolución ya observada de tipos preexistentes de acción bélica no convencional, pero no un cambio cualitativo en la naturaleza del conflicto. Ayudada de Internet (que hace posible que yihadistas violentos que jamás se habían conocido en persona formen células virtuales), Al Qaeda está ampliando su influencia y su alcance. Al mismo tiempo, las innovaciones en el armamento están mejorando el arsenal disponible para grupos como Hamás y Hezbolá. Pero el terrorismo islamista no aplica una estrategia conjunta coherente y no puede contar con los recursos que cualquier gran potencia tiene a su disposición. Sigue estando lejos de constituir una amenaza mortal para la vida civilizada como las que fueron combatidas y derrotadas en el siglo xx.

Esta situación cambiará si algún grupo terrorista obtiene acceso a los medios de destrucción masiva. Al Qaeda no ha sido la única que ha mostrado interés por los métodos de la guerra biológica: también lo han hecho sectas como Aum. La informática hace posibles ciertas formas de acción ciberbélica que pueden conmocionar las infraestructuras de las sociedades modernas (centrales eléctricas y aeropuertos, por ejemplo) y tienen también el potencial de causar víctimas a gran escala. El riesgo más catastrófico es el que supondría el terrorismo nuclear. Mediante el uso de «maletines bomba» o de «bombas sucias» (explosivos convencionales sazonados con residuos radiactivos), los terroristas podrían matar a cientos de miles de personas y paralizar la vida social y económica. Obviamente, los materiales necesarios para la fabricación de esa clase de dispositivos se hallan fuertemente custodiados, pero si alguno de los Estados nucleares que hay hoy en el mundo sufriera un episodio de desestabilización, el riesgo de que aquéllos cayeran en manos terroristas sería mucho más elevado. Ese riesgo se halla posiblemente muy presente ya hoy en día en Pakistán, un Estado semifallido en el que las fuerzas fundamentalistas cuentan con una fuerte raigambre. Y el asesinato de Alexander Litvinenko, un ex agente de inteligencia ruso que falleció en Londres en noviembre de 2006, a las pocas semanas de recibir una dosis letal de radiación, nos indica que el terrorismo nuclear puede ser ya una realidad.

Las políticas seguidas por Estados Unidos no han hecho más

que acelerar el riesgo de esa proliferación. Corea del Norte adquirió la capacidad nuclear a partir de una transferencia de conocimientos técnicos desde Pakistán (un país cuyo papel en la «guerra contra el terror» lo ha aislado de toda presión eficaz para frenar filtraciones de ese tipo). Los riesgos también se acentuaron por culpa de la retirada de los acuerdos de control de armamentos decidida por la administración Bush y por el cambio en la doctrina nuclear estadounidense, que permite actualmente el uso preventivo de armamento atómico contra aquellos países de los que se sospeche que cuentan con programas de ADM.[44] Pero, por encima de todo, tras lo de Irak, ahora todo el mundo sabe que la única manera de asegurarse frente a un ataque estadounidense es poseyendo la capacidad en armamento de destrucción masiva de la que Sadam carecía. Según un comunicado de la Agencia Internacional de la Energía Atómica publicado en noviembre de 2006, seis países islámicos han expresado su deseo de adquirir tecnología nuclear. Todos ellos —Argelia, Egipto, Marruecos, Túnez, Emiratos Árabes Unidos y Turquía— recalcan que la quieren utilizar con fines pacíficos, pero es muy posible que ya haya dado inicio una auténtica carrera armamentística nuclear. Otros países (como Nigeria y Jordania) podrían estar también interesados. Y no cabría excluir la posibilidad de que el Estado de Irak —si es que sigue existiendo como tal— llegue un día a adquirir una capacidad nuclear como la que la intervención militar preventiva estadounidense pretendió frustrar en un principio.

En Estados Unidos, parece haber quien opina que un ataque contra Irán serviría para evitar esa proliferación, pero, como en el caso de Irak, el efecto sería justamente el contrario: la potenciaría. Una extensa franja de territorio en Oriente Medio y Asia (que actualmente contiene tres escenarios de guerra como son Irak, Palestina y Afganistán) se convertiría en una zona continua de conflicto armado,[45] y, al mismo tiempo, se confirmaría aún más la lección que muchos países han extraído ya de lo sucedido en Irak (a saber, que el único modo de estar seguros frente a un ataque estadounidense es poseyendo armas nucleares). Por otra parte, es muy posible que ningún ataque consiguiera frenar el programa nuclear iraní. Pese a su diversidad étnica, Irán, a diferencia de otros mu-

chos países de la región, es un Estado bastante cohesionado. Hogar de una antigua y rica civilización persa, en Irán se practica actualmente una democracia sui géneris (que, a efectos prácticos, constituye una versión más estable del sistema que se está desarrollando en Irak) que otorga cierta legitimidad a sus líderes. Una ofensiva aérea estadounidense podría incrementar aún más la legitimidad de esos dirigentes, que ya han visto aumentar su popularidad gracias al programa nuclear. Ni siquiera si acabara desarrollándose una versión más liberal de democracia en aquel país, habría garantía alguna de que Irán renunciase a sus ambiciones nucleares. En el peor de los casos, una campaña de bombardeos podría fracasar en su propósito de destruir el programa nuclear, debilitando al mismo tiempo al gobierno del país hasta el punto de que éste ya no pudiera ejercer control alguno sobre las instalaciones nucleares realmente existentes en su territorio. Y no olvidemos que un ataque de Estados Unidos podría desencadenar una fuerte agitación en muchos Estados islámicos, incluido Pakistán (que ya es hoy una potencia nuclear y que podría acabar convirtiéndose, sin mucha dificultad, en un Estado fallido más).

Desde el punto de vista de la seguridad global, pocas cosas pueden ser más importantes que impedir la filtración de la tecnología nuclear fuera del control de los Estados. La doctrina de la «destrucción mutua asegurada» (o MAD, según sus iniciales en inglés) impidió el uso de armas nucleares durante más de medio siglo. Puede que esa clase de disuasión no ofrezca completas garantías de seguridad frente a un Estado nuclear liderado por un profeta apocalíptico, pero, dado que siempre habrá algunos de sus dirigentes que querrán seguir con vida, proporciona cierta protección. Ahora bien, cuando el enemigo es una red elusiva con ramificaciones en cualquier lugar del mundo, la disuasión queda completamente desactivada. No se puede amenazar con la aniquilación a los agentes de una posible destrucción masiva cuando se desconoce la identidad de éstos. El analista estadounidense de control de armamentos Fred Ikle ha escrito que «la historia militar no nos ofrece lecciones que sirvan a las naciones para afrontar una dispersión global continuada de los medios de destrucción catastrófica».[46] Una parte importante de esa tarea pasa por impedir el colapso de los Estados.

Muchos Estados se han derrumbado a lo largo de la historia (baste recordar los siglos de anarquía que siguieron a la caída del Imperio romano, o el período de los Reinos Combatientes en la antigua China). En el futuro, no siempre será posible evitar que los Estados se descompongan, pero alentar ese fracaso es una insensatez, especialmente en un momento en el que el desarrollo tecnológico hace de la anarquía una amenaza mucho más grave que nunca antes en la historia. Y, sin embargo, eso es lo que se está consiguiendo en la práctica hoy en día cuando se derriban gobiernos sin tener la capacidad suficiente para imponer otro orden sustitutivo de aquéllos.

La «guerra contra el terror» es el síntoma de una mentalidad que espera con ilusión la llegada de un cambio sin precedentes en el mundo humano: el fin de la historia, la desaparición del Estado soberano, la aceptación universal de la democracia y la derrota del mal. Ése es el mito central de la religión apocalíptica planteado en términos políticos, y el común denominador que unía los proyectos utópicos fracasados de la pasada década. La promesa de una transformación inminente era algo más que un cínico ardid con el que unos dirigentes que no creían en ella pretendían enmascarar políticas que se adoptaban en realidad por otros motivos. Bush y Blair creían de verdad en la inminencia de un cambio (o, al menos, en la posibilidad de propiciarlo), y lo mismo sucedía con los neoconservadores y los intervencionistas liberales que apoyaron las decisiones de aquéllos en Irak. El Apocalipsis no llegó y la historia siguió adelante como siempre, pero con unas gotas de sangre de más.

Capítulo 6

EL POSTAPOCALIPSIS

> [...] nos referimos al privilegio del absurdo, al cual ninguna criatura viva está sujeta, salvo el hombre.
>
> THOMAS HOBBES, *Leviatán*[1]

La fe en la utopía, que a tantas personas mató en los siglos posteriores a la Revolución francesa, ha muerto. Como otros credos, podría resurgir en circunstancias que hoy no podemos prever, pero no es probable que nos importune mucho más en las próximas décadas. El ciclo durante el que la política mundial estuvo dominada por una serie de versiones seculares del mito apocalíptico ha tocado a su fin y la religión de antaño ha vuelto a aparecer con fuerza en el centro mismo del conflicto global (todo un ejemplo de reversión histórica).

Irak fue el primer experimento utópico del nuevo siglo y quizás sea el último. La incesante carnicería que se vive en aquel país continúa siendo descrita con el lenguaje laico de la era postilustrada: los países occidentales hablan de defender los derechos humanos y los islamistas reutilizan numerosas ideas del pensamiento radical occidental. Pero ha dejado ya de ser una contienda dirimida entre ideologías laicas para convertirse en una polifacética guerra de religión entrelazada con una guerra por recursos que ya venía de lejos.

Las ideologías políticas de los pasados doscientos años sirvieron de vehículo para un mito de salvación en la historia que constituye el más discutible legado del cristianismo para la humanidad. La violencia confesional a la que dicho mito dio origen es un trastorno congénito de Occidente. La creencia del cristianismo primitivo en un «fin de los tiempos» que acarrearía un nuevo tipo de vida humana se transmitió a través de los milenaristas medievales hasta convertirse en el utopismo laico y, tras una nueva encarnación, en la fe en el progreso. La era de las utopías concluyó en Fa-

luya, una ciudad arrasada por los fundamentalismos rivales. La era laica no nos aguarda en el futuro, como creen los humanistas liberales. La era laica pertenece al pasado: un pasado que aún no hemos sabido interpretar.

Tras el laicismo

> Lo que se nos presenta como la «laicización» de los conceptos teológicos habrá de ser entendido —en el análisis final— como una adaptación de la teología tradicional al clima intelectual producido por la filosofía moderna o la ciencia, tanto la natural como la política.
>
> Leo Strauss[2]

El mundo moderno inició su andadura entre guerras de religión. Durante la guerra de los Treinta Años, Europa quedó devastada por la lucha armada entre católicos y protestantes. En algunas zonas de Alemania, en torno a un tercio de la población pereció por culpa de aquella contienda. Buena parte del pensamiento de esa primera Edad Moderna es una respuesta a dichos conflictos. La necesidad de contener la violencia de la fe es un elemento central de los escritos de Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza, pensadores de la primera Ilustración que nos hablaron de la naturaleza de los conflictos actuales con mayor claridad que la mayoría de los que vinieron después.

El tema fundamental del pensamiento de Hobbes es la condición del género humano en un supuesto estado de naturaleza en el que no existe gobierno. Como él mismo lo describió en el famoso capítulo 13 del *Leviatán*, en el estado de naturaleza no hay «vida confortable» alguna, «ni artes ni letras ni sociedad, y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta». Sin el poder del gobierno, los seres humanos se ven abocados a «una guerra de todos contra todos» en la que cada uno de ellos es enemigo de los demás. La impresión que nos ofrece Hobbes de las realidades de la vida cuando el gobierno se derrumba es irreprochablemente sólida. La que es más rocambolesca es su explicación de cómo puede escapar la humanidad a esa situación. A Hobbes le

preocupaba especialmente domeñar el fanatismo, en el que él reconocía a un enemigo a muerte de la civilización, pero odiaba demasiado la fe fanática como para entenderla y, por eso, no supo desentrañar las raíces que la movían y que se encuentran en la necesidad de sentido. Aunque reconocía el poder de las pasiones, Hobbes creía que la razón podría capacitar a la humanidad para abandonar ese estado de naturaleza (no para siempre, pero, al menos, sí durante un tiempo). Convencido de haber comprendido las causas del conflicto humano, Hobbes imaginaba que, si sus escritos caían en manos de un mandatario inteligente, podría instaurarse una nueva forma de gobierno que se ocupara exclusivamente de mantener la paz. Si la humanidad obedecía a ese gobierno, podría verse liberada de su condición natural. Así pues, aunque muchos lo consideran un ultrarrealista, en realidad, Hobbes buscaba una especie de salvación en la política.

El análisis hobbesiano de los peligros de la anarquía resuena con fuerza en la actualidad. Los pensadores liberales siguen viendo en el poder incontrolado del Estado el principal peligro para la libertad humana. Hobbes sabía que no era así: el peor enemigo de la libertad es la anarquía, que alcanza su máxima destructividad cuando se convierte en campo de batalla de credos rivales. Los escuadrones de la muerte sectarios que merodean por Bagdad demuestran que el fundamentalismo es en sí un tipo de anarquía en el que cada profeta reclama para sí la autoridad divina para gobernar. En las sociedades bien gobernadas, se pone freno al poder de la fe. El Estado y las Iglesias atemperan las pretendidas proclamas de revelación y hacen cumplir la paz. Allí donde esto resulta imposible, la tiranía siempre es mejor solución que vivir bajo el dominio de profetas que guerrean entre sí. De ahí que Hobbes constituya una guía más fiable para el presente que los pensadores liberales que le sucedieron en el tiempo. Aun así, su visión de los seres humanos era demasiado simple y en exceso racionalista. Aun suponiendo que a las personas les aterre la muerte violenta más que ninguna otra cosa, Hobbes olvidó las fuentes más inextricables de conflicto. La paz no siempre fracasa porque los seres humanos actúen irracionalmente. A veces, no hay paz porque las personas no quieren paz. Tal vez deseen la victoria de la «única fe verdadera», ya sea

ésta una religión tradicional o un sucesor laico de aquélla, como el comunismo, la democracia o los derechos humanos universales. También puede ocurrir que encuentren en la guerra un propósito vital que la paz no les proporciona (durante la década de 1970, muchos jóvenes se integraban en grupos terroristas de extrema izquierda del mismo modo que una nueva generación de ellos se está incorporando actualmente a las redes islamistas). Nada hay más humano que la disposición a matar y a morir por dar un sentido a la vida.

Más profunda es la comprensión de los trastornos generados por la fe que encontramos en el pensamiento de Baruch de Spinoza.[3] Al igual que Hobbes, Spinoza sabía que la religión puede ser destructiva y dejó muy claro que la libertad de practicarla debe supeditarse a las exigencias de la paz. Pero él supo entender, mejor que Hobbes, la importancia de la religión en la vida humana. Las religiones no son verdaderas en sentido literal como creen sus seguidores. Son mitos que encierran —en forma simbólica o metafórica— verdades que, de otro modo, podrían perderse y sin las que el grueso de la humanidad no podría salir adelante. El término «mito» proviene de la palabra griega *mythos*, que significa relato, y los mitos predominantes en Occidente han sido narraciones en las que la historia se convierte en un relato de pecado y redención. La figura de Spinoza es singular entre los pensadores occidentales porque rechazó toda concepción de la salvación como acontecimiento histórico. Pese a que, al parecer, fue ateo durante la mayor parte de su vida, Hobbes jamás cuestionó la creencia cristiana en que los seres humanos pueden trascender su condición natural. De hecho, esa fe es la que sustenta la suya propia en el gobierno. Por su parte, y pese a sentirse atraído por una versión mística del racionalismo, Spinoza entendió que los seres humanos son una parte integral del mundo natural y, por ello, nunca recurrió al Estado en busca de salvación. La anarquía podía vencerse a medida que ciertas pautas de cooperación social en evolución cristalizasen en forma de instituciones civiles, pero el orden social resultante volvería a descomponerse de forma periódica y, cuando eso sucediese, ningún contrato social podría restablecer el orden perdido. Spinoza tenía su propio concepto de salvación (un ideal neoestoico en el

que unos cuantos individuos lograrían comprender y aceptar su lugar en el orden de las cosas), pero éste no tenía nada que ver con la política. Aunque es muy preferible a la anarquía, el gobierno no puede abolir los males de la condición humana. El Estado no es más que una de las fuerzas que inciden en la conducta humana y su poder no es nunca absoluto. En el momento actual, la religión fundamentalista, el crimen organizado, las lealtades étnico-nacionales y las fuerzas del mercado son perfectamente capaces de eludir el control del gobierno y, en ocasiones, incluso de derrocarlo o de apropiarse de él. Los Estados están tan a merced de los acontecimientos como cualquier otra institución humana y, en el curso de la historia a más largo plazo, todas ellas se desmoronan. Como bien reconocía Spinoza, no hay razón para pensar que el ciclo de orden y anarquía terminará algún día.[4]

Para los pensadores laicos, esa visión de las cuestiones relacionadas con el género humano es desalentadora, por lo que la mayoría de ellos se han refugiado en una versión u otra de la vieja concepción cristiana según la cual la historia constituye una narración de redención. Las más habituales de esas narraciones son las teorías del progreso, en las que se postula que el crecimiento del conocimiento hace posible que la humanidad avance y mejore su situación. Pero, en realidad, la humanidad no puede avanzar ni retroceder, porque la humanidad como tal no puede actuar: no existe ninguna entidad colectiva que esté dotada de intenciones o fines, sino únicamente unos esforzados y efímeros animales con sus propias pasiones e ilusiones individuales. El aumento del conocimiento científico no podrá alterar esa realidad. Quienes creen en el progreso (ya sean socialdemócratas, neoconservadores, marxistas, anarquistas o positivistas tecnócratas) entienden la ética y la política como si éstas se comportaran como la ciencia y cada paso adelante hiciera posibles nuevos avances en el futuro. Las mejoras en la sociedad son acumulativas, creen ellos, por lo que a la supresión de un mal determinado puede seguir la eliminación de otros dentro de un proceso de duración indefinida. Pero los asuntos humanos no muestran signo alguno de ser aditivos en ese sentido: siempre puede perderse lo que se ha ganado en un momento determinado (a veces —como atestigua el reciente retorno de la tortura como

técnica aceptada en el terreno militar y gubernamental— en un abrir y cerrar de ojos). El saber humano tiende a incrementarse, pero las personas no nos volvemos más civilizadas como consecuencia de ello. Seguimos siendo propensas a toda clase de barbaries y, aunque el crecimiento del conocimiento nos permite mejorar nuestras condiciones materiales, también aumenta la brutalidad de nuestros conflictos.

La religión política del pasado siglo reinstauró antiguas creencias cristianas, pero el humanismo laico de hoy en día no es muy diferente en ese respecto. Algunos pensadores darwinistas, como Richard Dawkins y Daniel Dennett, son combativos oponentes del cristianismo.[5] Pero su ateísmo y su humanismo son versiones de conceptos cristianos. Como buen defensor del darwinismo, Dawkins suscribe la idea de que los seres humanos, como el resto de especies animales, son «máquinas de genes» gobernadas por las leyes de la selección natural. Pese a ello, afirma también que sólo los humanos pueden desafiar esas leyes naturales: «Nosotros somos los únicos en la Tierra capaces de rebelarnos contra la tiranía de los replicadores egoístas». Al proclamar la singularidad humana de ese modo, Dawkins se basa en una cosmovisión cristiana. Lo mismo sucede con Dennett, quien ha invertido buena parte de su carrera en el vano empeño de mostrar una manera de conciliar el materialismo científico con una cierta forma de libre albedrío (un proyecto que difícilmente tendría sentido para alguien de una cultura no modelada por el cristianismo).

Algunos filósofos precristianos (los epicúreos, por ejemplo) especularon sobre la libre voluntad. Pero ésta no llegó a convertirse en un tema central de la filosofía occidental hasta el ascenso del cristianismo y nunca ha figurado en un lugar destacado de otras filosofías, no occidentales, en las que no se separa tan radicalmente a los seres humanos del resto de los animales. Cuando los pensadores laicos meditan sobre el libre albedrío y la conciencia, casi siempre se ciñen a los seres humanos, pero ¿por qué asumir que tales atributos son exclusivamente humanos? Dando por sentada la existencia de una diferencia categórica entre los humanos y los demás animales, estos racionalistas demuestran que su visión del mundo ha sido conformada por la fe. La comedia del descreimien-

to militante radica en el hecho de que el credo humanista que éste encarna es un subproducto del cristianismo.

Ahora bien, el hecho de que los orígenes de las creencias humanistas se encuentren en el cristianismo no significa que éstas estén equivocadas. El problema es que no son sólo las creencias humanistas las que se derivan del cristianismo, sino todo el marco de pensamiento. Y cuando se extraen las raíces teológicas de una noción como la de que los seres humanos son radicalmente diferentes del resto de animales, ésta no sólo resulta indefendible, sino también prácticamente incomprensible. Los humanistas contemporáneos creen ser unos naturalistas que consideran que todas las formas de vida —incluido el animal humano— forman parte del universo material. Pero una filosofía genuinamente naturalista no empezaría asumiendo que los seres humanos tienen atributos de los que otros animales carecen. Su punto de partida sería que las leyes evolutivas que rigen para los demás animales también rigen para los humanos. ¿Qué motivo —aparte de la religión revelada— habría para creer otra cosa?

El ateísmo contemporáneo es una herejía cristiana que difiere principalmente de otras herejías anteriores en su tosquedad intelectual.[6] En ningún otro punto resulta esto más evidente que, justamente, en su punto de vista sobre la religión. Marx se ciñó a una perspectiva reduccionista en la que la religión era un simple producto derivado de la opresión, pero dejó también muy claro que aquélla expresaba las aspiraciones humanas más profundas (no era sólo el opio de las masas, sino también «el corazón de un mundo sin corazón»). Los positivistas franceses querían reemplazar el cristianismo por una ridícula «religión de la humanidad», pero entendieron que la religión daba respuesta a unas necesidades humanas universales. Sólo un filósofo muy crédulo podría imaginar que mostrando la religión como un espejismo hará que ésta desaparezca. Vendría a suponer con ello que la mente humana es un órgano sintonizado con la verdad, pero ésa es una concepción cuasiplatónica que se halla más próxima a la propia religión que a la ciencia y que no es coherente con el darwinismo. Y, sin embargo, ésa parece ser la perspectiva de los no creyentes contemporáneos.

El ateísmo evangélico resulta principalmente significativo por-

que demuestra lo irreal de la secularización. Tiene sentido hablar de laicismo cuando se refiere a la debilidad de la fe religiosa tradicional o a la falta de poder de las Iglesias y de otros órganos religiosos. Eso es lo que queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que Gran Bretaña es un país más laico que Estados Unidos, y, en ese sentido concreto, la laicidad es una condición asequible. Pero si el significado que se le pretende dar a ese concepto es el de una sociedad de la que esté ausente la religión, el laicismo se convierte en una especie de contradicción, porque pasa a definirse por aquello que excluye. Las sociedades seculares poscristianas están formadas por las creencias que ellas mismas rechazan, pero una sociedad que de verdad hubiera dejado atrás el cristianismo, estaría desprovista de los conceptos con los que se forjó el ideario laico.

Como otras muchas ideas, la laicidad tiene una historia. En la Europa precristiana no existía la distinción entre lo secular y lo sagrado, como tampoco existe en otras culturas politeístas. El mundo en sí era sagrado y carecía de sentido confinar la religión a la esfera privada: no se concebía aún que la religión pudiese ser un conjunto de prácticas diferenciado del resto de la vida. Sólo empezó a reconocerse la idea de un terreno separado de lo sagrado cuando Agustín de Hipona distinguió entre la ciudad del hombre y la ciudad de Dios. En este sentido, pues, el pensamiento laico es un legado del cristianismo y no tiene significado alguno fuera de un contexto de monoteísmo. En el Asia oriental, el politeísmo ha mantenido una estrecha convivencia con filosofías místicas (de un modo muy similar a como ambos coexistieron también en la Europa precristiana) y nunca ha llegado a producirse el choque entre ciencia y religión que tanto ha polarizado las sociedades occidentales. No es casualidad que el darwinismo no haya desatado una guerra cultural en China o en Japón.

Tal y como ha sido usado por muchos de sus partidarios contemporáneos, el laicismo no es tanto una visión del mundo como una doctrina política. Desde ese punto de vista, un Estado laico es aquel que destierra la religión de la vida pública y deja libertad a las personas para creer lo que quieran. Esa forma de laicismo es compatible con la fe religiosa, pero tiene como principales defensores hoy en día a racionalistas que se lamentan de la renovada fortaleza

que ha cobrado la religión en la política. Parecen haber olvidado las religiones políticas del siglo xx y, desde luego, no han reparado en el hecho de que, en Estados Unidos (un régimen laico moderno), la religión y la política están más entrelazadas que en ningún otro país avanzado. La irrealidad de esta postura laicista no se debe únicamente a una ignorancia de la historia. Quienes exigen que la religión sea borrada de la política piensan que eso es algo que se puede conseguir simplemente excluyendo de las instituciones públicas todo rastro de las confesiones tradicionales. Pero los credos seculares están formados a partir de conceptos religiosos y, no por cohibir la religión, ésta va a dejar de controlar el pensamiento y la conducta. Como el deseo sexual reprimido, la fe siempre reaparece —transformada a veces en formas grotescas— para regir las vidas de quienes la niegan.

Sería todo un consuelo pensar que la religión reprimida sólo pervierte la política en los regímenes totalitarios, pero lo cierto es que las democracias han dado muestras sobradas de tendencias muy similares. Los Estados liberales —con mayor profusión incluso que los regímenes despóticos— han tenido propensión a contemplar la violencia que infligen como si ésta fuera loable desde el punto de vista moral. Tzvetan Todorov, historiador francés que se crio en la Bulgaria estalinista y que ha escrito obras muy esclarecedoras sobre los campos de concentración nazis y soviéticos, apuntó dicha tendencia en el contexto del bombardeo nuclear sobre Hiroshima y Nagasaki:

> Las bombas atómicas mataron a menos personas que la hambruna de Ucrania o que los nazis en la propia Ucrania y en Polonia. Pero lo que las bombas y estas otras matanzas tienen en común es que quienes las perpetraron creían que sólo eran un medio para alcanzar un bien mayor. Ahora bien, las bombas poseen otra característica: constituyen una fuente de orgullo para quienes las fabricaron y las arrojaron [...] mientras que los crímenes totalitarios, aun siendo considerados por sus perpetradores unos actos políticos útiles y hasta merecedores de elogio, fueron acallados y mantenidos en secreto. [...] Tanto los dirigentes soviéticos como los nazis sabían que el mundo los censuraría si se llegaba a saber exactamente lo que habían hecho. Y no estaban equivocados, porque tan pronto como

> se revelaron sus crímenes, éstos fueron tratados como emblemas del mal absoluto. La cosa ha sido muy distinta en el caso de las bombas atómicas y, por esa misma razón, aun cuando el crimen fue menos grave, el error moral de quienes asesinaron en nombre de la democracia es mayor.[7]

La pérdida de vidas humanas provocada en Hiroshima y Nagasaki no fue la mayor de la Segunda Guerra Mundial (murió más población civil en los bombardeos aéreos masivos de Tokio que en cualquiera de las ciudades sobre las que se arrojaron las bombas atómicas, por ejemplo), pero ilustra a las claras el argumento de Todorov. Las democracias liberales *no sólo están dispuestas a cometer* actos que, cuando son perpetrados por regímenes despóticos, son condenados como muestras de barbarie, sino que están siempre prestas a elevarlos a la categoría de heroicos. Unos ataques de semejante magnitud contra la población civil podrían estar quizás justificados si con ellos se acortó la duración de la guerra y si contribuyeron a la destrucción de unos regímenes abominables. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre los efectos que realmente tuvieron y la cuestión sigue abierta. Pero si de algún modo puede ser defendido un ataque de esa clase, es exclusivamente como una horrenda necesidad, no como la exhibición triunfal de una virtud superior.

El liberalismo ha sido descrito en muchas ocasiones como un credo escéptico. Pero esa descripción no hace verdaderamente justicia al celo misionero con el que ha sido promovido. El liberalismo es un descendiente directo del cristianismo y comparte el carácter militante de su fe paterna. La ferocidad con la que las sociedades liberales han tratado a sus enemigos no puede ser explicada sólo en términos de defensa propia. Las liberales son sociedades que vale la pena defender, ya que encarnan un tipo de vida civilizada en el que las creencias rivales pueden coexistir pacíficamente. Pero cuando se convierten en regímenes misioneros, ese logro corre el riesgo de dejar de ser tal. Las sociedades liberales realmente existentes se corrompen cuando van a la guerra para promover sus valores. Eso es lo que ha sucedido cuando la tortura —cuya prohibición fue el resultado de una campaña ilustrada originada en el si-

glo XVIII— ha sido recuperada en pleno comienzo del siglo XXI como arma en una cruzada igualmente ilustrada por la democracia universal. Conservar las restricciones propias de la civilización que tanto nos costó adquirir es menos emocionante que arrojarlas a la basura para tratar de hacer realidad sueños imposibles. La barbarie tiene un cierto encanto, sobre todo cuando viene revestida de virtud.

VIVIR EN UN MUNDO SIN SOLUCIÓN: LA TRADICIÓN PERDIDA DEL REALISMO

> Para maniobrar evitando los peores peligros de este entorno nos veremos obligados a aplicar constantemente paliativos. No se resolverá todo con una única medida espectacular que erradique todas las dificultades de un plumazo, sino que será necesario vencer constantemente nuevas crisis y enfrentarse una y otra vez a dificultades inéditas.
>
> HEDLEY BULL[8]

Durante los últimos veinte años, los gobiernos occidentales (encabezados por Estados Unidos) han tratado de exportar al resto del mundo una versión de los valores liberales. Pese a haber sido destacadas por la vaga grandeza de sus fines, el objetivo de conjunto de dichas políticas era el de conseguir una mutación en la naturaleza de la guerra y del poder, como resultado de una hipotética adopción universal de la democracia. Pero este intento de reconfiguración del sistema internacional ha tenido efectos muy parecidos a los de otras utopías anteriores. El desastre que aún asola Irak es la consecuencia de todo un modo de pensar. Y es esa mentalidad, precisamente, la que debe ser abandonada.

Se necesita un nuevo pensamiento, pero uno que recupere una vieja tradición. La búsqueda de la utopía debe ser sustituida por el esfuerzo por afrontar la realidad. No podemos retomar las obras de los pensadores realistas del pasado esperando que éstas vayan a resolver todos nuestros dilemas.[9] La raíz original del pensamiento

realista se encuentra en el modo en que Maquiavelo concibió el entorno de los Estados: los gobiernos existen y deben alcanzar sus objetivos en un mundo de incesante conflicto que nunca está muy alejado del estado de guerra. Pese a la distancia que separa la Italia renacentista del momento actual, ésa es una observación que continúa siendo cierta. Pero las implicaciones de aquella apreciación de Maquiavelo cambian conforme lo hacen también las circunstancias, y, ya en su época, las teorías realistas de las generaciones recientes contenían deficiencias graves. Pero, en cualquier caso, es del realismo, más que de ninguna otra escuela, del que podemos aprender a reflexionar sobre los conflictos actuales.

EL realismo es el único modo de pensar sobre las cuestiones relacionadas con la tiranía y la libertad, o con la guerra y la paz, del que se puede verdaderamente decir que no está basado en la fe, y es el único además (y a pesar de su reputación de amoral) que se caracteriza por la seriedad ética. Ése es, sin duda, el motivo por el que despierta tantas suspicacias. El realismo exige una disciplina de pensamiento que puede resultar demasiado austera para una cultura que valora la comodidad psicológica por encima de todo lo demás. Es muy razonable preguntarse si las sociedades liberales occidentales están realmente capacitadas para hacer el esfuerzo moral necesario para dejar de lado toda esperanza de transformación del mundo. Las culturas que no han sido influidas directamente por el cristianismo ni por otros sustitutos laicos de éste siempre han albergado una tradición de pensamiento realista y ésta tiene muchas probabilidades de seguir siendo tan fuerte en el futuro como lo ha sido en el pasado. En China, *El arte de la guerra* de Sun Tzu constituye una auténtica biblia de la estrategia realista, y las filosofías taoístas y legalistas contienen en su seno sólidas corrientes de pensamiento realista. En la India, los escritos de Kautilya sobre la guerra y la diplomacia ocupan un lugar similar. Las obras de Maquiavelo fueron un escándalo porque subvertían los postulados de la moral cristiana, pero no tuvieron la misma potencia explosiva en las culturas no cristianas, donde el modo de pensar realista es más fácilmente aceptable. En las democracias liberales poscristianas, han sido sobre todo las élites políticas e intelectuales, más que la mayoría del electorado, las que se han mostrado favorables a la guerra como instrumen-

to para mejorar el mundo. Pero la opinión pública continúa considerando de mal gusto el pensamiento realista. ¿Podrá esta labor de conjuración continua de males permanentes satisfacer a una generación que se ha criado alimentada de sueños irrealizables? Ésta igual prefiere el romanticismo de una aventura sin sentido dedicada a afrontar dificultades que jamás podrán ser vencidas de forma definitiva. Pero no todas las generaciones han sido así: hace apenas un par de ellas, el pensamiento realista hizo posible que los gobiernos occidentales se impusieran en conflictos mucho más peligrosos que ninguno de los que han tenido que abordar en el presente siglo.

Fue el realismo, más que ninguna fe laica, el que permitió a las democracias liberales derrotar al nazismo y contener al comunismo. El largo telegrama secreto que George F. Kennan remitió a Washington en 1946, en el que se delineaba la política que impidió el desastre nuclear durante la Guerra Fría e impidió la expansión del poder soviético, no pretendía desarrollar un frenesí de rectitud, sino que, simplemente, instaba a que se estudiara el sistema soviético «con el mismo coraje, distanciamiento y objetividad, y con la misma determinación a no dejarse provocar o desquiciar emocionalmente por él», con el que un médico examina un paciente díscolo y que no atiende a razones. Kennan no asumía que las élites soviéticas estuvieran gobernadas por la ideología ni que fueran siempre razonables, sino que lanzaba una advertencia para no dejarse infectar por la irracionalidad de aquéllas: «El mayor peligro que podría sobrevenirnos [...] es el de permitir que acabemos siendo como aquellos a quienes hacemos hoy frente».[10] Aunque los peligros son distintos, el estilo de pensamiento de Kennan se hace imperiosamente necesario en la actualidad. La de tratar con el terrorismo y con la proliferación armamentística no es una tarea para misioneros o cruzados. La embriagadora certeza que infunde la fe, desde la que toda crisis es una oportunidad enviada del cielo para salvar a la humanidad, resulta del todo inapropiada para abordar peligros que jamás podrán desactivarse. En momentos de peligro, la determinación estoica y el distanciamiento intelectual son cualidades más útiles, y el mejor realismo las encarna a la perfección.

El pensamiento realista no es un enfoque a prueba de errores. Hay múltiples ejemplos de políticas realistas que fracasaron en sus

objetivos o que ocasionaron inmensos sufrimientos sin conseguir nada de lo que se proponían (la campaña de bombardeos en Camboya cuando Henry Kissinger era el secretario de Estado estadounidense es un ejemplo obvio de esto último). Adoptar una perspectiva realista ante los asuntos internacionales no es garantía alguna de éxito y existe también una especie de *realpolitik* descabellada que resulta extremadamente irreal en sus métodos y aspiraciones. La imagen que Albert Wohlstetter tenía de la Unión Soviética era muy alejada de las condiciones que verdaderamente reinaban en aquel país, e igualmente absurda era la visión que su discípulo Wolfowitz tenía de Irak. Habrá a quien le parezca que lo de Wohlstetter era un error de cálculo estratégico y que, como tal, era diametralmente distinto del programa puramente ilusorio de instauración de la democracia liberal que Wolfowitz pretendía llevar a cabo en Irak. Pero la idea misma de que las decisiones sobre la guerra y la paz puedan ser reducidas a un cálculo de teoría de juegos es, en sí, una simbiosis de racionalismo y magia: en otras palabras, una superstición.

Los realistas no aceptan que las relaciones internacionales (ni la vida humana en general) estén formadas por una serie de problemas solubles. Hay situaciones en las que, se haga lo que se haga, se hará mal, como, por ejemplo, en la situación creada por la intervención estadounidense en Irak. Lo que sin duda podemos evitar es que esas situaciones se multipliquen: puede que tuviéramos que sembrar la muerte en masa que sembramos para derrotar a Hitler, pero eso no significa que necesitemos empaparnos de más sangre derramada por la democratización del mundo. El realismo es una especie de «navaja de Occam» que sirve para minimizar la radicalidad de los males alternativos entre los que tenemos que elegir. Pero no puede facultarnos para eludir esas opciones, porque éstas son intrínsecas a nuestra condición humana.

En el pasado, los pensadores realistas pretendieron reemplazar las referencias a la moralidad en la política con el análisis del poder y el interés, que supuestamente venían definidos en términos estrictamente factuales. Se suponía que los Estados eran entidades entregadas a la maximización de su poder y las relaciones entre naciones se teorizaron en términos tomados de la ciencia natural. El

desarrollo de una disciplina de ese tipo no dejaba de ser un ejemplo de cientificismo (es decir, de aplicación errónea del método científico a ámbitos de la experiencia en los que no existen leyes universales) y eso contribuyó al descrédito del pensamiento realista. Hay una elevada regularidad en la conducta de los Estados que puede ser detectada gracias a un estudio de la historia, pero tales regularidades son imposibles de formular en forma de leyes universales. Como ya se ha comentado aquí, todas las ideas que utilizamos para entender la política —como son la legitimidad, la tiranía y el concepto de violencia— contienen valores y éstos son una parte esencial de su significado. Toda reflexión sobre las relaciones internacionales es necesariamente una empresa moral.

Los realistas dan por sentados una serie de hechos sobre el modo en que funciona el mundo. Así, por mucha palabrería insustancial que se haya vertido sobre el supuesto fin de la era surgida del Tratado de Westfalia, ellos siguen asumiendo que los Estados soberanos son aún los actores centrales de la escena internacional. Las instituciones transnacionales como la ONU son mecanismos que moderan las rivalidades entre potencias soberanas, no formas embrionarias de un nuevo gobierno mundial. Según esta misma concepción de las cosas, el mundo de los Estados es (y continuará siendo) un escenario de anarquía. Obviamente, los Estados aceptan numerosas restricciones, incluidas las que imponen ciertos tratados internacionales, como la Convención de Ginebra, en los que se fijan unas normas de conducta civilizada. Y, hasta cierto punto, los beneficios recíprocos del comercio y las tradiciones civiles pueden conseguir que el conflicto destructivo sea suplido por la competencia y la cooperación. Pero todas estas convenciones y prácticas son frágiles: a largo plazo, la guerra acaba siendo tan habitual como la paz.

Los realistas deberían rechazar las visiones teleológicas de la historia. La creencia de que la humanidad se mueve hacia una situación en la que ya no habrá más conflictos sobre la naturaleza del gobierno no es sólo engañosa, sino también peligrosa. Cuando las políticas se basan en el supuesto de que un misterioso proceso de evolución está llevando a la humanidad hacia una tierra prometida, se genera una mentalidad que no está preparada para abordar el

conflicto que no tiene solución. Llevada al extremo, la teleología histórica aparece encarnada en programas de acción que aspiran a acelerar ese proceso de evolución, como fue el caso de la «revolución democrática global» de los neoconservadores, que durante un tiempo deformó la política exterior estadounidense. Pero la «teleología pasiva» que repudia todo intento de forzar el ritmo de esa evolución constituye una base igualmente insegura para la elaboración de una política exterior. No hay nada en el proceso de modernización que indique que llegará el día en que todos los Estados (o la mayoría de ellos) serán variantes de un mismo tipo. Los Estados modernos son de múltiples tipos: buenos, regulares, malos e intolerables. La Alemania de Hitler no era menos moderna que la Suecia socialdemócrata, como la teocracia popular que impera en Irán es un sistema de gobierno igual de moderno que el de la Suiza contemporánea. El mundo no se vuelve más uniforme a medida que se hace más moderno. Los Estados modernos utilizan el poder que les otorga el conocimiento para ponerlo al servicio de sus diversos fines y, por lo tanto, son tan proclives al conflicto como cualesquiera otros Estados actuales o históricos.

Uno de los motivos por los que los realistas rechazan la fe en una convergencia final en la historia es su reticencia a dejarse atraer por la armonía en el terreno de la ética. Los conflictos morales —algunos imposibles de solucionar a plena satisfacción de todos— son una presencia constante en las relaciones entre Estados. Muchos filósofos morales dan por descontado que los imperativos de la moral (o, al menos, una parte de ellos, como son los imperativos de la justicia) han de ser totalmente compatibles entre sí. Asumen así que, al menos en principio, ningún dictado de la moral puede entrar en colisión con otro. Esa creencia subyace a todas las variedades del utopismo y, en una de sus versiones, sirve de fundamento para las teorías de los derechos humanos a las que tanto se ha aludido para justificar la guerra preventiva. Como ya señalara Isaiah Berlin, tal creencia en la armonía no descansa sobre la experiencia, ya que cuando es aceptada por los pensadores ilustrados, expresa una noción de perfección que se debe a la religión. Berlin escribió que, entre los pensadores de la Ilustración,

> encontramos un mismo supuesto común: que las respuestas a todas las grandes preguntas deben ser necesariamente concordantes entre sí, puesto que deben corresponderse con la realidad y ésta constituye un todo armonioso. Si no fuera así, reinaría el caos en el corazón mismo de las cosas, lo que es inconcebible. Libertad, igualdad, propiedad privada, conocimiento, seguridad, saber práctico, pureza de carácter, sinceridad, amabilidad, amor propio racional... todos estos ideales [...] no pueden estar en conflicto unos con otros si son verdaderamente deseables. Y si parecen contradecirse, debe de ser porque no hemos entendido bien algunas de sus propiedades. Nada que sea auténticamente bueno puede ser incompatible en esencia con otra cosa que también sea buena. De hecho, las cosas buenas casi se necesitan las unas a las otras: los hombres no pueden ser prudentes y sensatos si no son libres, y no pueden ser libres si no son justos y felices, y así indefinidamente.
>
> Llegados a este punto, se hace evidente que hemos abandonado la voz de la experiencia (que registra conflictos muy evidentes entre ideales supremos) y nos hallamos ante una doctrina que nace de raíces teológicas más antiguas (concretamente, de la creencia de que, a menos que todas las virtudes positivas sean armónicas —o, cuando menos, no incompatibles— entre sí, la idea del ente perfecto —llamémosle naturaleza, Dios o realidad absoluta— es imposible de concebir).[11]

El liberalismo ha sido tan utópico como otras filosofías al formular como objetivo alcanzable la posibilidad de una especie de armonía final. El sueño de un mundo donde los derechos humanos sean universalmente respetados pertenece a la misma categoría que los «antileones» y las «antiballenas» de Fourier, que, según éste, tendrían como único propósito de su existencia el de servir a los seres humanos. Es una ensoñación que oculta tanto los conflictos y las contradicciones entre derechos como las múltiples fuentes de violencia humana existentes.

Los realistas aceptan que los Estados priorizan siempre aquellos que consideran sus intereses vitales por encima de otras consideraciones de índole más universal. Esto es así porque, inevitablemente, tratan de legitimarse como instituciones y, para ello, dan prioridad a sus ciudadanos, protegiéndolos de la inseguridad y la conquista, procurándoles una subsistencia digna y haciéndose eco

de sus valores e identidades. Dado que los primeros intereses a los que deben servir son aquellos de sus propios gobernados, los Estados no pueden adoptar una perspectiva imparcial como la que a menudo se considera esencial para la moral. Pero eso no significa que sus políticas no puedan ser juzgadas moralmente. Desde ese aspecto ético, podríamos describir una política exterior realista como aquella que pretende servir de contención contra los peores males. La tiranía, la anarquía y la guerra (internacional o civil) amenazan la que Hobbes llamó vida confortable. Ningún poder podrá nunca librar al mundo de esos males, pero los Estados pueden abstenerse de sumar su parte a ellos en nombre de unos ideales embrionarios que jamás se materializarán. El Estado que actúa para suprimir la tortura de sus propias instituciones es más civilizado (y tiene más probabilidades de tener éxito en su empresa) que el que la practica para promover los derechos humanos universales.

Comprometerse con unos límites civilizados al uso de la fuerza es un componente necesario del realismo. Contrariamente a la opinión de los posmodernos, que creen que todos los valores humanos son construcciones culturales y rechazan el concepto de naturaleza humana, hay algunos valores que sí reflejan unas necesidades humanas universales. Pero dichas necesidades son muchas y discordantes, por lo que los valores universales pueden tomar forma a través de vías diversas. Si son tantos los tipos de gobierno que han sido aceptados como legítimos en un momento u otro de la historia, no es porque la humanidad no haya sabido aceptar aún las bondades locales de la democracia atlántica, sino porque no hay un único modo de resolver los conflictos existentes entre los diferentes valores universales. La prevención de grandes males puede implicar la aceptación de dilemas irresolubles racionalmente, como el que observamos cuando personas sensatas y razonables difieren sobre la pertinencia o no de los bombardeos aéreos sobre población civil durante la lucha por defender a la civilización del nazismo. Los filósofos racionalistas se preguntarán por el significado de la civilización, como si en ausencia de una definición, aquélla no pudiera ser igualmente defendida, y los humanistas liberales afirmarán que los derechos humanos aportan todas las restricciones necesarias. Pero el problema no estriba en que no nos pongamos de

acuerdo sobre las cuestiones morales o en que no logremos hacer cumplir el respeto por los derechos humanos, sino en que existen dilemas morales (algunos de los cuales repetidos con bastante frecuencia) que no tienen solución. Los pensadores liberales ven en los derechos humanos la encarnación de una especie de mínimo moral universal que debe asegurarse antes de perseguir ningún otro objetivo. Ésa es una noción muy válida, pero no deja de pasar por alto el hecho de que los elementos que componen ese mínimo suelen estar desavenidos entre sí. Derrocando a un tirano puede precipitarse una situación de anarquía, pero apuntalando una tiranía puede empeorarse el abuso de poder. La libertad de religión es buena, pero cuando desemboca en una contienda sectaria, resulta autodestructiva. La protección de un ámbito privado frente a la intrusión externa forma parte de la vida civilizada, pero algunas incursiones en la privacidad pueden hacerse inevitables para garantizar otras libertades. Es mejor aceptar estos conflictos y abordarlos que negarlos como hacen los liberales cuando recurren a las teorías de los derechos humanos para resolver dilemas relacionados con la guerra y la seguridad.

Lo que fundamentalmente se necesita es cambiar la visión dominante de los seres humanos, desde la que éstos son concebidos como unas criaturas inherentemente buenas y acosadas por una historia de violencia y opresión de la que no son responsables. Es aquí donde alcanzamos el quid del realismo y el principal escollo para su aceptación por la opinión mayoritaria aún vigente: su afirmación de los defectos innatos de los seres humanos. Casi todos los pensadores premodernos dieron por sentado que la naturaleza humana es fija e imperfecta y en este sentido (como en algunos más) se acercaron más a la verdad. Ninguna teoría que asuma que los impulsos humanos son benévolos, pacíficos o razonables por naturaleza puede ser creíble. Como bien reconoció Jonathan Swift cuando ubicó en el reino de los caballos la única utopía que podía imaginar, la búsqueda de la armonía presupone un modo de vida que los seres humanos no pueden vivir.

El realismo no tiene por qué ser una postura conservadora. El lento desarrollo de las instituciones por el que abogaban Burke y otros pensadores conservadores suele ser, en muchos casos, im-

practicable. No siempre es posible (o deseable) impedir la revolución. En cualquier caso, la históricamente reiterada destrucción súbita de sociedades y de modos de vida se ha convertido hoy en algo normal. La nostalgia por la unidad orgánica que supuestamente caracterizó a otras sociedades anteriores (y a la que tan dados son los conservadores) no deja de ser una forma de utopismo. Tampoco tiene nada que ver el realismo con el fundamentalismo moral que promueve el «derecho a la vida», los «valores tradicionales» y otros absurdos parecidos. Sí que es cierto, no obstante, que los realistas comparten con algunas filosofías conservadoras de antaño la impresión de que ningún cambio en las instituciones humanas puede resolver las contradicciones de las necesidades de las personas. Es posible que los seres humanos deseen libertad, pero, por lo general, sólo suelen hacerlo cuando ya se han satisfecho otras necesidades (y, en algunos casos, ni siquiera entonces). A los tiranos se les teme, pero, a menudo, también se les ama. Los Estados no actúan únicamente con el objeto de proteger sus intereses: también vehiculan mitos, fantasías y psicosis de masas. Los neoconservadores y los internacionalistas liberales son muy aficionados a decir que la libertad es contagiosa, pero también puede serlo la tiranía. Durante gran parte del siglo pasado, se ha rendido culto a numerosos dictadores. Habría que ser un profeta muy audaz para predecir que eso no podría volver a suceder nunca más.

Pero aunque los realistas han aceptado que el mundo de los Estados seguirá siendo un terreno de conflicto, la mayoría de esos autores y analistas han trabajado desde escuelas de la ciencia social que se fundamentan en los principios de la elección racional. Esta tradición ilustrada puede ayudar a explicar comportamientos como los de los terroristas suicidas, pero tiene también claras limitaciones. Las teorías de la elección racional asumen que los seres humanos tienen metas lógicas y si, en algún momento, parece que las personas se comportan de forma irracional, es porque ven frustrados esos objetivos. De un análisis tan favorablemente reduccionista no cabe menos que deducir que, si se pudieran eliminar las causas de esa frustración, acabaría reinando la armonía. Pero no todos los objetivos razonables son compatibles entre sí; algunas elecciones racionales pueden derivar en conflictos terriblemente destruc-

tivos. Es lo que a menudo sucede con la guerra asimétrica. Aunque los insurgentes suelen acabar ganando, las potencias ocupantes tienen también unos intereses que las empujan a combatir. Ambos bandos, pues, pueden tener razones para involucrarse en un conflicto mutuamente perjudicial.

En cualquier caso, y por encima de todo, los seres humanos tienen necesidades que no pueden satisfacerse por ningún medio racional. La secta Aum, que trató de obtener el virus Ébola, tenía muy pocas metas realmente alcanzables. Sus actividades respondían a las fantasías quiliastas clásicas: el fin del mundo seguido de un paraíso postapocalíptico. Una parte de la violencia terrorista de Al Qaeda sigue una pauta similar. De nada sirve buscar las causas de este estilo de terrorismo en conflictos políticos irresueltos. El trastorno del que están aquejados quienes lo practican es una forma perturbada de la necesidad de sentido que ha vigorizado a múltiples movimientos milenaristas y regímenes totalitarios a lo largo de la historia. Se trata de una enfermedad que puede afectar a los grupos marginales más que a otros colectivos, pero que también puede hacerse endémica en las sociedades modernas contemporáneas. A medida que los medios de destrucción masiva se hacen más accesibles a las pequeñas organizaciones y a los individuos, el terrorismo anómico puede acabar suponiendo una amenaza mayor que la del uso de técnicas terroristas en la guerra asimétrica.

Para dar cuenta del complejo fenómeno del terrorismo, el pensamiento realista debe emprender un giro que lo aleje de la atención exclusiva que ha prestado tradicionalmente a los Estados. Los Estados continúan teniendo una importancia capital, pero ni son ya el único escenario bélico ni tan siquiera son siempre el más importante. La guerra clásica —llamada a veces «clausewitziana» en honor del estratega militar prusiano de principios del siglo XIX, Carl von Clausewitz— era un conflicto armado entre fuerzas controladas por Estados. En el siglo XX, causó un colosal número de bajas porque se expandió e incluyó a la población civil entre los objetivos de los ataques militares. Aunque muchos creen que ese tipo de conflicto bélico pertenece ya al pasado, las contiendas armadas entre grandes potencias podrían volver a reproducirse. La guerra clásica sigue siendo un gran mal, pero incluso cuando es total,

siempre se le puede poner término alcanzando un acuerdo (pueden producirse encuentros entre diplomáticos en los que se negocie un pacto y se declare la paz). Pero esos acuerdos son imposibles de alcanzar con las redes terroristas globales, que pueden hallarse divididas a nivel interno y carecen de objetivos negociables. El conflicto armado implica en la actualidad a grupos sumamente dispersos e, incluso, a sociedades enteras que actúan fuera del control de un gobierno. Para ser productivo, el pensamiento realista debe aceptar que la guerra ha dejado de ser una prerrogativa exclusiva de los Estados para convertirse en un derecho de todos y de cualquiera.

El pensamiento realista tampoco puede apartar la vista de las amenazas planteadas por la crisis medioambiental. El cénit de las reservas petrolíferas y el calentamiento global representan la otra cara de la globalización: la de la extensión a escala mundial del modo de producción industrial basado en combustibles fósiles que ha hecho posible el crecimiento económico y poblacional de los últimos dos siglos. Este proceso no se encuentra muy lejos de alcanzar sus límites, que no son tan políticos como ecológicos. La expansión industrial ha desencadenado un cambio en el clima global que es más amplio, más rápido y más irreversible de lo que nadie llegó a imaginar, y, al mismo tiempo, los combustibles no renovables que impulsan la industria son cada vez más escasos ahora que su demanda no deja de aumentar.[12] Estos hechos tienen implicaciones para la guerra y para la paz, y de algunas de ellas ya se ha hablado en capítulos previos. Pero rara vez se han examinado las implicaciones estratégico-militares de la crisis ecológica, un tema que continúa siendo tabú. Cuando un grupo de trabajo del Pentágono publicó en octubre de 2003 un informe sobre «Un escenario de cambio climático brusco y sus implicaciones para la seguridad nacional estadounidense», su análisis y sus propuestas congeniaron mal con la administración Bush y fue archivado.

El informe analizaba las consecuencias geopolíticas de un cambio climático brusco y en él se hablaba de crisis de escasez de alimentos debidas a descensos en la producción agrícola mundial neta, de una disminución de la disponibilidad y la calidad del agua dulce en regiones de fundamental importancia, y de un deterioro

en el acceso a las reservas energéticas. El efecto global de todos estos cambios sería «una caída significativa de la capacidad del entorno terrestre para sustentar la vida humana»: en resumidas cuentas, una reducción del nivel de población humana que el planeta puede soportar. En ese mismo informe se añadía lo siguiente:

> A medida que se vayan reduciendo las capacidades global y local de soporte, podrían intensificarse las tensiones en todo el mundo, con dos grandes estrategias: una defensiva y otra ofensiva. Las naciones capaces de permitírselo podrían erigir fortalezas virtuales en torno a sus países para preservar para sí sus propios recursos. Las naciones menos afortunadas, especialmente aquellas que mantengan antiguas enemistades con sus vecinos, podrían iniciar conflictos por el acceso a los alimentos, al agua potable o a la energía. Como consecuencia de los cambios en las prioridades de defensa (el objetivo sería la obtención de recursos para la supervivencia y no tanto la religión, la ideología o el honor nacional), podrían formarse alianzas insólitas.[13]

El informe del Pentágono suponía toda una innovación porque en él se aceptaba por primera vez que el cambio climático brusco podría provocar una caída en la capacidad del planeta para sustentar la vida humana. La relación en él incluida de los tipos de conflicto que podrían derivarse de ello es bastante plausible, aunque tal vez infravalorara su intensidad. El análisis asumía que serían conflictos racional-estratégicos en los que la religión no desempeñaría papel alguno, pero buena parte del patrimonio petrolífero que aún queda en el planeta yace en el subsuelo de países musulmanes y el conflicto por los recursos podría verse intensificado por los antagonismos generados en torno a la «guerra contra el terror». Existe el riesgo, pues, de que la guerra por los recursos se entremezcle con las guerras de religión y de que una teoría tan exagerada para los parámetros actuales como la del choque de civilizaciones acabe cumpliéndose por sí misma.

A menos que sean capaces de encontrar alternativas al petróleo, los Estados industrializados quedarán atrapados en esos conflictos durante un largo período al que aún no se le adivina fin. El proceso de diversificación sustitutiva del petróleo será mucho más

difícil de lo que la mayoría de los ecologistas creen. Si la producción petrolera mundial está próxima a su cénit (como parece probable), la transición hacia otros tipos de energía es una necesidad urgente, pero es posible que no existan alternativas fácilmente disponibles para sustentar a la totalidad de la actual población humana mundial. Existe la opinión generalizada de que el problema medioambiental básico no reside en el número de habitantes del planeta, sino en el uso de recursos per cápita que hacen dichos habitantes (o, dicho de otro modo, en la forma en que vivimos las personas). Pero, en realidad, es probable que la humanidad haya rebasado ya la capacidad de soporte del planeta. Las actuales cifras de población humana dependen de la agricultura basada en el petróleo, la cual acelera, a su vez, el calentamiento global. El crecimiento demográfico más elevado no se observa siempre en los países en vías de desarrollo (el estadounidense duplica aproximadamente el chino, por ejemplo), pero es demasiado acusado en general como para que resulte viable un cambio a escala mundial hacia tecnologías alternativas. Combinando energías como la solar y la eólica con la agricultura orgánica no se puede proporcionar sustento para una población que puede oscilar entre los 6.000 y los 9.000 millones de personas.

Si existe alguna salida para este auténtico cuello de botella, ésta pasa por sacar el máximo partido de las posibles soluciones de alta tecnología. Las mejores perspectivas las ofrecen aquellas tecnologías a las que los verdes son más hostiles, como la energía nuclear y los cultivos MG (modificados genéticamente), que, pese a sus riesgos, no comportan una destrucción adicional de la biosfera.[14] La alternativa no se encuentra en una utopía de baja tecnología, como a muchos verdes les gusta creer. Ésta, tal como ha escrito James Lovelock, significaría la «degeneración global hacia un mundo caótico de brutales señores de la guerra que ejercerían su dominio sobre una Tierra devastada».[15]

Muchos de quienes sí se han hecho una idea de la escala de la crisis continúan creyendo que ésta puede superarse con cambios en los comportamientos humanos. Jared Diamond ha expuesto un convincente argumento sobre la posibilidad real de que las sociedades contemporáneas se autodestruyan por no tener en cuenta los

límites medioambientales. Para evitar la catástrofe, él sugiere una potenciación y una mejora de la cooperación y, concretamente, cita como modelo que podría adoptarse en todo el mundo el sistema holandés de los pólderes (las áreas de terreno recuperadas al mar en los Países Bajos). Concretamente, Diamond escribe que

> nuestro mundo se ha convertido en su totalidad en un único gran pólder. [...] Cuando la distante Somalia se descompuso, hasta allí acudieron las tropas estadounidenses. Cuando la antigua Yugoslavia y la Unión Soviética se descompusieron, todo un torrente de refugiados se extendió por Europa y el resto del mundo. Y cuando los cambios en las condiciones sociales, de poblamiento y de estilo de vida hicieron que nuevas enfermedades se propagaran por África y Asia, éstas acabaron extendiéndose al resto del planeta. En la actualidad, el mundo en su conjunto es una unidad aislada y dependiente de sí misma.[16]

Diamond está en lo cierto cuando afirma que el mundo es hoy más interdependiente de lo que lo era en el pasado, pero ése no es motivo para pensar que va a volverse también más cooperativo. El mencionado informe del Pentágono sugería un escenario más probable: allí donde los Estados mantengan su fortaleza y su eficacia, actuarán para asegurarse los recursos que ya tienen bajo su control; allí donde los Estados sean débiles o hayan llegado al colapso, la lucha por los recursos se trasladará a otros grupos y colectivos. El resultado global de todo ello será una intensificación del conflicto, no una cooperación a escala mundial. El Tratado de Kioto ilustra a las claras esa dificultad. Tal vez el tratado fuese ya defectuoso desde un principio porque los objetivos que se fijaba no eran de aplicación en los países emergentes, pero su principal punto débil estribaba en la ausencia de mecanismos efectivos que velaran por su cumplimiento. Los Estados pudieron así firmarlo o no, según les pareciera, y, de hecho, Estados Unidos y unos cuantos países más se negaron a suscribirlo. No hay forma de sortear esa dificultad. En un mundo anárquico, los problemas medioambientales globales son insolubles en el plano político.

La crisis medioambiental es un destino que los humanos pueden mitigar, pero al que no se pueden sobreponer. Sus orígenes se

encuentran en la capacidad para cultivar conocimientos que distingue a la especie humana del resto de los animales. El avance del saber ha permitido que los seres humanos se multipliquen, prolonguen la duración de sus vidas y generen riqueza a una escala sin precedentes. Pero el calentamiento global y la escasez energética son consecuencias del ascenso y la extensión de la industrialización, la cual, a su vez, es también un subproducto del progreso científico. La proliferación de medios de destrucción masiva, no sólo en el ámbito de los Estados, sino también en las fuerzas que éstos no controlan, es otro de sus efectos. Hoy nos preocupa que puedan caer en manos terroristas materiales radiactivos, pero mañana nos angustiará que puedan poseer armas biológicas. La ciencia genética posibilita que los seres humanos intervengan en la creación de la vida, pero es más que probable que acabe siendo usada para generar dosis masivas de muerte. No pasará mucho tiempo antes de que existan dispositivos genéticamente selectivos capaces de funcionar como herramientas genocidas. Y, cuando eso suceda, es posible que no exista modo alguno de impedir que se difundan por todo el mundo. Las amenazas futuras a la seguridad podrían no proceder principalmente del terrorismo que convencionalmente entendemos hoy como tal, sino de brotes de enfermedades cuyos orígenes jamás se sepan. El paradigma del terror futuro podría ser un escenario de crisis o colapso inexplicable de las estructuras de la vida cotidiana.

El aumento del conocimiento magnifica el poder humano, pero, al mismo tiempo, da pie a dilemas insolubles. Tenemos que aceptar que los más graves desarreglos no tienen remedio: sólo pueden ser tratados día a día. Pero ¿podemos aceptar esa realidad? Desechar los mitos de la teleología histórica y la armonía final es tan sumamente deseable como extremadamente difícil. La creencia occidental en la posibilidad de hallar la salvación en la historia ha revivido una y otra vez en diversas ocasiones. La migración del utopismo desde la izquierda hacia la derecha atestigua la vitalidad de esa convicción. La fe irracional en el futuro se encuentra oculta en el código mismo de la vida contemporánea y el propio giro hacia el realismo podría no ser más que otro ideal utópico.

El Fin, otra vez

El apocalipsis forma parte del absurdo moderno.

Frank Kermode[17]

Los mitos occidentales dominantes han tenido siempre forma de narración histórica y hoy está de moda ver la narrativa como una necesidad humana básica. Las personas son contadoras de cuentos, pensamos, y no están satisfechas hasta que no entienden el mundo como un relato. Durante los últimos dos siglos, la línea argumental dominante de esa historia ha sido la del progreso humano, pero otro de sus ingredientes ha sido un relato paralelo de un mundo asediado por fuerzas tenebrosas y condenado a la destrucción. Ambas tramas estaban entretejidas: véase, si no, cómo creyeron Marx y sus seguidores que la humanidad avanzaba por medio de una serie de revoluciones catastróficas, y hasta qué punto estaban convencidos los nazis de que unos poderes demoníacos conspiraban contra el *Volk* y contra el ascenso de éste hasta un estado de armonía inmortal semidivina. Aunque con un lenguaje distinto, los humanistas liberales también se han referido a un avance de la humanidad, si bien paulatino (centímetro a centímetro), dentro de un proceso gradual de mejora. En todas estas versiones, la historia se relata como si conformara una narración coherente, y ninguna otra idea resulta más amenazadora que la posibilidad de que aquélla sea, en el fondo, un flujo sin rumbo ni finalidad fijos.

La creencia en la existencia de un argumento subyacente a la historia es un elemento central de los movimientos milenaristas (tanto laicos como religiosos) que este libro se ha dedicado a examinar. Todo el que pertenece a dichos movimientos cree estar actuando conforme a un guión que ya ha sido escrito en parte. En las versiones manifiestamente religiosas de esa fe apocalíptica, Dios es el autor del guión y el Diablo (y otros demonios diversos) escriben en él sus propias líneas, aunque acaban finalmente sometidos a la autoridad del narrador divino. En el género apocalíptico laico, el autor es esa igualmente etérea figura conocida como la humanidad, en su batalla contra las fuerzas de la ignorancia y la superstición. De cualquier modo, la demanda de significado es atendida

con narraciones en las que cada vida individual forma parte de una historia que lo engloba absolutamente todo.

Los peligros de esa supuesta necesidad de una narración humana son evidentes. Puede que sentirse el blanco de una conspiración mundial (como les ocurría a los nazis) no parezca una actitud muy positiva, pero sirve al menos para conjurar la ausencia de sentido, que se vive como una peor amenaza. Igualmente, la paranoia suele constituir una protesta contra la insignificancia, y los espejismos colectivos de persecución sirven para fortalecer una frágil sensación de acción propia. El problema es que ese beneficio se adquiere a un precio muy elevado: un precio medido en las vidas de otras personas que son obligadas a interpretar un papel en un guión que no han leído ni (aún menos) escrito. Es posible que quienes son aplastados o destrozados para crear una humanidad superior, quienes son asesinados o mutilados en espectaculares actos de terror, o quienes son arrasados en guerras en nombre de la libertad universal, tengan ideas sobre su lugar en el mundo diametralmente opuestas a las que se les han asignado en los dramas representados. Del mismo modo que las narraciones universales crean sentido para quienes viven conforme a ellas, también lo destruyen en las vidas de otras personas.

Ni que decir tiene que la sensación de tener un papel reservado en esa historia es del todo engañosa. Juan de Leiden creyó que Dios le había llamado a reinar sobre la Nueva Jerusalén. Lenin estaba convencido de que no hacía más que acelerar la marcha de las leyes de la historia. Para Hitler era innegable que el mundo corrupto de la democracia liberal estaba condenado a sucumbir. Los verdaderos creyentes en el libre mercado interpretaron la caída del comunismo como un síntoma de una tendencia inexorable y los neoconservadores proclamaron los escasos años de supremacía estadounidense que parecieron seguir a aquel acontecimiento como el comienzo de una nueva época en la historia. Todos estos profetas imaginaron que habían captado la trama de la historia y que se limitaban a completar un patrón preconcebido. En realidad, su ascenso al poder fue accidental y lo único preordinado era el no advenimiento del Milenio. Los movimientos milenaristas surgen como resultado de una combinación de sucesos azarosos y cuando

caen en desgracia es también como consecuencia de rasgos elementales de la vida humana cuyo carácter permanente se niegan a reconocer. La historia de tales movimientos difícilmente puede considerarse trágica, porque quienes pertenecen a ellos casi nunca son conscientes de las fatídicas eventualidades que gobiernan sus vidas. Son actores en un teatro del absurdo cuyas frases vienen dictadas por la casualidad.

Entender nuestra propia vida como un episodio más dentro de una narración universal es una fantasía que, pese a estar sustentada en poderosas tradiciones occidentales, no siempre ha sido considerada algo bueno o positivo. Muchos de los místicos del mundo han aspirado a alcanzar un estado de contemplación en el que no tenga presencia alguna la sucesión de acontecimientos a partir de la que construimos el relato de nuestras vidas. Platón y sus discípulos apreciaban una eternidad desprovista de sucesos por encima de cualquier proceso de cambio, algo en lo que estaban muy cercanos a los pensadores hinduistas y budistas. Desde una tradición diferente, los taoístas predicaban que la libertad consistía en liberarse de todas las narrativas personales mediante la identificación con los procesos cósmicos de muerte y renovación. Ya dentro del cristianismo, la tentación de construir una narración a partir de las casualidades de la historia ha sido siempre extremadamente fuerte. Pero en la ortodoxia que creó en su momento Agustín de Hipona, esa tentación se ha visto refrenada por la idea de que el sentido reside en un ámbito atemporal del que pueden manifestarse indicios o insinuaciones en cualquier momento.

No han sido los místicos los únicos que han soñado con liberarse de las narraciones. Los poetas (como los epicúreos en su momento) han cultivado un estado de espontaneidad en el que puedan disfrutar de cada momento por sí mismo. Pasar la vida con la vista puesta en el futuro significa habitar un mundo fabricado a partir del recuerdo. Pero el recuerdo también ha sido utilizado como medio para liberarse de la narrativa. Marcel Proust escribió, a propósito de la sensación que experimentó cuando bebió un sorbo de té con migas de una de las magdalenas que le había dado su madre, que ésta le «convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del

mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal».[18] Aquí Proust recurría al pasado en busca de un modo de salir del tiempo. Era una búsqueda que sólo podía tener éxito en parte, porque los recuerdos que nos trasladan indicios de la inmortalidad no pueden ser evocados a voluntad.

La necesidad de una narración puede constituir una carga y, si queremos liberarnos de ella, deberíamos buscar la compañía de los místicos, los poetas y los hedonistas antes que la de los soñadores de utopías. Por mucho que miren hacia el futuro, casi todos estos soñadores evocan un idealizado período pasado de inocencia, ya sea el comunismo primitivo de Marx o el mundo perdido de la virtud burguesa que tanto añoran los neoconservadores. En palabras del escritor y psicoanalista Adam Phillips, «desde luego, el pensamiento apocalíptico es la nostalgia en su peor versión».[19] El efecto de esa búsqueda de refugio en una imaginaria armonía futura es el de atarnos a los conflictos del pasado.

Los mitos no son verdaderos o falsos como pueden serlo las teorías científicas, pero pueden ser más o menos veraces a la hora de reflejar las realidades imperecederas de la vida humana. La mayoría de los mitos que han guiado las vidas de las personas no han sido narraciones históricas como las que rigen las culturas cristianas y poscristianas. La liberación con respecto al tiempo que se hallaba implícita en Platón y en las religiones orientales es también un mito, pero un mito que disipa toda esperanza de un triunfo final del bien como la que tan funesto efecto ha tenido en el Occidente moderno.

Los mitos laicos reproducen la forma narrativa del género apocalíptico cristiano y, si existe algún modo de atemperar la violencia de la fe, éste debe empezar por poner en cuestión dichos mitos. En el pensamiento laico, la ciencia ha acabado convirtiéndose en un vehículo de revelación, una depositaria de la verdad, más que un sistema de símbolos al servicio de la necesidad humana de comprender y controlar. Las filosofías posmodernas, para las que la ciencia no es más que un sistema de creencias más entre otros muchos, son demasiado ridículas como para que merezca la pena extenderse en

su refutación: la utilidad del conocimiento científico es un hecho palpable que se demuestra en el aumento experimentado por el poder humano. La ciencia es un instrumento para la formación de creencias fiables sobre el mundo. Las religiones son también instrumentos humanos, pero tienen otros objetivos. La meta ideal de la indagación científica podría ser la de alcanzar un punto final en el que las creencias humanas reflejaran el mundo a través de una teoría que lo abarcase absolutamente todo, y ése es un ideal que puede resultar útil en ciencia (aun cuando sea también ilusorio). Pero ¿por qué iban a aspirar las religiones a alcanzar consenso alguno? Aunque unas creencias fieles a la realidad pueden resultarnos útiles en nuestras actividades cotidianas, las dudas son más atinadas para la vida del espíritu. Las religiones no constituyen pretensiones de conocimiento, sino modos de aceptar aquello que es imposible saber.

La supuesta colisión entre ciencia y religión se debe a la noción errónea de que ambas tienen que ver con las creencias. Pero la creencia sólo ha formado parte de la esencia central de la religión en algunas corrientes del cristianismo y del islam. En otras tradiciones, la religión está relacionada más bien con la aceptación del misterio que con catecismos o credos. La ciencia y la religión atienden necesidades diferentes, que, pese a apuntar en direcciones distintas, son igualmente humanas. En el mundo contemporáneo, la ciencia goza de autoridad debido al poder que otorga. De ahí que los fundamentalistas imiten las alegaciones de verdad literal que aquélla formula. Así lo hacen, por ejemplo, con la caricaturesca ciencia del creacionismo. Pero el creacionismo no es mucho más ridículo que el darwinismo social, el materialismo dialéctico o la teoría que postula que, cuanto más modernas se hacen las sociedades, más libres y pacíficas son. Todos estos credos seculares son más irracionales que ninguna fe tradicional, aunque sólo sea porque se esfuerzan mucho más por dar muestras de racionalidad.

La más imperiosa tarea que se nos presenta en la actualidad es la de aceptar la irreducible realidad de la religión. Para las filosofías ilustradas que influyeron y condicionaron los dos últimos siglos, la religión era un aspecto derivado o secundario de la vida humana que acabaría desapareciendo (o dejaría de ser importante) en

cuanto se suprimieran sus causas. Así, una vez se hubiese erradicado la pobreza, se hubiese universalizado la educación, se hubiese derrotado la desigualdad social y se hubiese dejado atrás la represión política, la religión no tendría mayor relevancia que la de un pasatiempo personal. Pero ese artículo de fe de la Ilustración se sustenta sobre la negación de una realidad como es el carácter genéricamente humano de la necesidad religiosa. Es cierto que las religiones son increíblemente diversas y que cumplen múltiples funciones sociales (una de las más obvias, la de asistencia social). A veces, también han servido a las necesidades del poder. Pero más allá de estas finalidades sociopolíticas, las religiones son expresión de unas necesidades humanas que ningún cambio en la sociedad puede eliminar, entre ellas, por ejemplo, la necesidad de aceptar lo que no tiene remedio y de hallar un sentido en los azares de la vida. Tan probable es que los seres humanos dejen de ser religiosos como que dejen de ser sexuales, juguetones o violentos.

Si la religión es una necesidad humana primordial, no debería ser reprimida ni relegada al inframundo de la vida privada, sino integrada plenamente en la esfera pública, lo que, en ningún caso, significa que deba instaurarse como una doctrina pública. Las sociedades modernas contemporáneas dan cabida a una elevada diversidad de visiones del mundo. Entre éstas, existe muy escaso acuerdo en cuanto al valor de la vida humana, los usos de la sexualidad, los derechos de los animales no humanos o la valía del entorno natural. Lejos de tender hacia una monocultura laica, la Edad Contemporánea se ha mostrado inalterablemente híbrida y plural. No existe ninguna sociedad moralmente homogénea en perspectiva ni, aún menos, un mundo homogeneizado. En el futuro, habrá Estados autoritarios y repúblicas liberales, democracias teocráticas y tiranías laicas, imperios, ciudades-Estado y numerosos regímenes mixtos, como los hubo en el pasado. Ningún tipo concreto de gobierno o de economía será aceptado en todas partes, y tampoco habrá una versión única de civilización a la que se adhiera el conjunto de la humanidad sin excepciones.

Ya es hora de que aceptemos la diversidad de las religiones y de que renunciemos a intentar construir un sistema monolítico. Aceptar que nos hallamos en una era postsecular no significa que deba-

mos liberar las religiones de las restricciones necesarias para una coexistencia civilizada. Una de las labores centrales del Estado es la de elaborar y hacer cumplir un marco en el que aquéllas puedan convivir. Un marco de esa clase no puede ser el mismo para todas las sociedades ni quedar fijado para siempre. Se trata de que encarne un tipo de tolerancia cuya finalidad última no sea la verdad, sino la paz. Cuando el objetivo de la tolerancia es la verdad, se convierte en una estrategia que aspira a la armonía. Sería mejor que aceptáramos que esa armonía jamás será alcanzada. Mejor aún: abandonemos la exigencia de armonía y aceptemos las variedades de la experiencia humana. Podríamos así revivir el *modus vivendi* entre religiones que ha florecido intermitentemente en momentos pasados.[20]

El principal obstáculo intelectual a la coexistencia entre religiones no es tanto la ausencia de entendimiento mutuo como de conocimiento de sí mismas. En su antaño célebre poema «Dover Beach», de 1867, Matthew Arnold se refiere al «rugir lleno de melancolía, largo y en retirada» del cristianismo como si éste supusiera el final de la religión. El poeta victoriano subestimó la perentoriedad de la demanda de mitos. Las utopías de los pasados dos siglos fueron versiones deformadas de los mitos que ellas mismas negaban, y si la última de ellas ha perecido en los desiertos de Irak, no es necesario que la lloremos. La esperanza de la utopía derramó sangre a una escala inigualable por ninguno de los credos tradicionales y el mundo está muy bien sin ella.

El peligro que acompaña a la muerte de la esperanza laica es la posibilidad de que renazca algo muy parecido a las guerras de fe de un pasado más remoto. Hoy vivimos un rebrote del credo apocalíptico que difícilmente se limitará a los tipos ya conocidos de fundamentalismo. Es probable que, junto a despertares evangélicos diversos, seamos testigos de una profusión de religiones de diseño que mezclen la ciencia y la ciencia ficción, la extorsión y la «psicocháchara», y que se extiendan como los virus por Internet. La mayoría serán inofensivas, pero, a medida que la crisis ecológica se vaya haciendo más profunda, también podrían proliferar sectas catastrofistas como la que provocó el famoso suicidio en masa de Jonestown o como la que llevó a cabo los atentados del metro de Tokio.

Si el consenso científico es certero, es muy posible que la Tierra pronto deje de ser como ha sido durante millones de años (o como ha sido, al menos, desde la aparición del ser humano). En cierto sentido, ésa es también una perspectiva genuinamente apocalíptica: mientras que es improbable que los seres humanos se extingan, el mundo en el que evolucionaron está desapareciendo como tal. Pero, en otro sentido, dicha posibilidad no tiene ni un ápice de apocalíptica. Arruinando su entorno planetario, los humanos se están limitando a hacer lo mismo que ya han hecho en innumerables ocasiones a un nivel local. El calentamiento global que experimentamos en la actualidad es una más de las varias fiebres que la Tierra ha sufrido y a las que se ha sobrepuesto a lo largo de su historia. Las personas hemos desencadenado este episodio, pero carecemos del poder para detenerlo. Éste puede ser desastroso para nosotros y para otras especies, pero, en términos planetarios, es algo perfectamente normal. Es muy probable que ésta acabe siendo una realidad demasiado cruda para la capacidad de resistencia de la mayoría de las personas, por lo que, a medida que el cambio climático avance, es de esperar que surja una irrupción febril de sectas y cultos en los que éste sea interpretado bajo la forma de una narración humana de catástrofe y redención. Después de todo, el apocalipsis es un mito antropocéntrico.

Por fortuna, la humanidad cuenta también con otros mitos que pueden ayudarla a ver las cosas con más claridad. En el relato del Génesis, los seres humanos fueron desterrados del paraíso tras comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, y tuvieron que vivir para siempre de su trabajo desde entonces. No hay en esa historia promesa alguna de retorno a un estado de inocencia primitiva. Cuando se ha comido de ese fruto, ya no ha hay vuelta atrás. La misma verdad está encerrada en la historia griega de Prometeo y otras muchas tradiciones. Todas esas leyendas antiguas sirven mejor de guía para el presente que los mitos modernos de progreso y utopía.

El mito del Fin ha ocasionado un sufrimiento incalculable y es aún hoy tan peligroso como siempre ha sido. La vida política se convirtió en un campo de batalla desde el momento en que devino un escenario para proyectos diversos de transformación del mun-

do. Las religiones seculares de los dos últimos siglos soñaban con poner fin al ciclo de anarquía y tiranía, pero sólo lograron hacerlo más violento. Lejos de servir de vehículo para proyectos universales, la política, en su estado ideal, es el arte de responder al flujo de las circunstancias. Para ello no se necesita ningún proyecto soñado de avance humano, sino simplemente valor para afrontar unos males recurrentes. Y el confuso estado de guerra en el que hemos caído actualmente es uno de esos males.

La modernidad ha sido una era de superstición en no menor medida que el Medievo (y, en algunos aspectos, incluso más). Las religiones trascendentales tienen muchos defectos y, en el caso del cristianismo, han sido el origen de una violencia salvaje, pero, en su mejor versión, la religión ha supuesto un intento de abordar el misterio, sin esperanza alguna de que ese misterio nos sea desvelado algún día. Ésa es una concepción civilizadora de la religión que se ha perdido en el choque entre fundamentalismos. Hoy se libran guerras tan feroces como las de la primera Edad Moderna, pero en un contexto de poder y conocimiento incrementados. En continua interacción con la lucha por los recursos naturales, la violencia de fe lleva camino de ser el factor determinante de este próximo siglo.

NOTAS

EPÍGRAFE

1. Joseph de Maistre, *St. Petersburg Dialogues, or Conversations on the Temporal Government of Providence*, trad. de Richard A. Lebrun, Montreal, Kingston, Londres y Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1993, pág. 145 [trad. cast.: *Las veladas de San Petersburgo o Conversaciones sobre el gobierno temporal de la Providencia*, Madrid, Torre de Goyanes, 2001].

1. LA MUERTE DE LA UTOPÍA

1. E. M. Cioran, *History and Utopia*, Londres, Quartet Books, 1996, pág. 81 [trad. cast.: *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988].
2. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Secker and Warburg, 1957; hay una edición completamente revisada en Londres, Paladin, 1970 [trad. cast.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981]. La interpretación que Cohn hizo del milenarismo medieval ha sido criticada por David Nirenberg en *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1996, págs. 3-4 [trad. cast.: *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media,* Barcelona, Península, 2001].
3. R. H. Crossman (comp.), *The God that Failed*, Nueva York y Chichester (Sussex), Columbia University Press, 2001; publicado originalmente en Londres, Hamish Hamilton, 1950 [trad. cast.: *El fracaso de un ídolo*, Buenos Aires, Unión de Editores Latinos, 1951]. El libro contenía artículos de Arthur Koestler, Ignazio Silone, Richard Wright, André Gide, Louis Fischer y Stephen Spender.

4. Véase el brillante estudio de Jonathan Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, Londres, HarperCollins, 1996, pág. xix.

5. Jonathan Spence, ibídem, pág. xxi.

6. Véase Michael Barkun, *Disaster and Millennium*, New Haven, Yale University Press, 1974, donde se estudia hasta qué punto respondieron los movimientos milenaristas a un fallo de las pautas normales de percepción.

7. La literatura especializada en los orígenes cristianos es sumamente extensa y controvertida. No obstante, una obra muy bien documentada donde se describe a Jesús como un predicador carismático judío es el libro de todo un experto en el tema como Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Londres, William Collins, 1973, reeditado en Filadelfia, Fortress Press, 1981 [trad. cast.: *Jesús el judío: los Evangelios leídos por un historiador*, Barcelona, Muchnik, 1977]. Véase un examen revisado del nacimiento de Jesús en Vermes, *The Nativity: History and Legend*, Londres, Penguin, 2006 [trad. cast.: *El nacimiento de Jesús*, Barcelona, Crítica, 2007]. A. N. Wilson presenta una imagen de Jesús similar a la de Vermes en su excelente libro *Jesus*, Londres, Pimlico, 2003. El papel central de las creencias escatológicas en las enseñanzas de Jesús queda evidenciado en Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2ª ed., 1995, capítulo 11 [trad. cast.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995].

8. Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus*, Nueva York, Dover, 2006, pág. 369 [trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, EDICEP, 2002 (traducción del original en alemán de 1906)]. Este pasaje de Schweitzer es citado también por Philip Rieff en su brillante obra póstuma *Charisma: The Gift of Grace, and How it Has Been Taken Away from Us*, Nueva York, Pantheon Books, 2007, pág. 69.

9. Sobre la posibilidad de que Zoroastro creyera que el resultado de la lucha entre luz y tinieblas fuese incierto, véase R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

10. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 2ª ed., 1963, capítulo 13, págs. 320-340 [trad. cast.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000]. Otros ejemplos de estudios serios y documentados sobre el gnosticismo son los de Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, HarperCollins, 1987, y Elaine Pagels, *The*

Gnostic Gospels, Nueva York, Random House, 1989 [trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 3ª ed., 1990].

11. Véase una panorámica general de la herejía del Libre Espíritu en Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, especialmente los capítulos 8 y 9. La caracterización que Cohn hizo del Libre Espíritu ha sido criticada por Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991.

12. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pág. 13.

13. F. Dostoyevski, «The Dream of a Ridiculous Man», en *A Gentle Creature and Other Stories*, trad. de Alan Myers, Oxford, Oxford University Press World's Classics, 1995, pág. 125 [trad. cast.: *El sueño de un hombre ridículo*, Barcelona, Áltera, 2ª ed., 2007].

14. I. Berlin, «The Apotheosis of the Romantic Will», en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990, págs. 211-212 [trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992].

15. David Hume, «The Idea of a Perfect Commonwealth», en Henry D. Aitken (comp.), *Hume's Moral and Political Philosophy*, Londres y Nueva York, Macmillan, 1948, pág. 374 [trad. cast.: «Idea de una república perfecta», en *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 3ª ed., 2006].

16. Véase Gustavo Gorriti Ellenbogen, *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*, Lima, Apoyo, 1990.

17. Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1968, págs. 6-7.

18. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Londres, Temple Smith, 1972, pág. 77 [trad. cast.: *El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la revolución*, Madrid, Siglo XXI, 1983].

19. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pág. 150.

20. David S. Katz y Richard H. Popkin, *Messianic Revolution: Radical Religious Politics to the End of the Second Millennium*, Londres, Allen Lane, 1999, pág. 71.

21. Para un análisis en profundidad de la Revolución rusa entendida como la continuación de una tradición occidental de revuelta religiosa en la que también se incluía la guerra civil inglesa, véase Martin Malia, *History's Locomotives: Revolution and the Making of the Modern World*, comp. Terence Emmons, Nueva Jersey, Yale University Press, 2006, especialmente los capítulos 6 y 7.

22. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester

University Press, 1959 [trad. cast.: *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos* XIX *y* XX, Barcelona, Ariel, 1967].

23. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, edición revisada, Londres, Penguin, 1968, pág. 52 [trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989].

24. Ibídem, págs. 419 y 423-424.

25. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1932, pág. 123 [trad. cast.: *La ciudad de Dios del siglo* XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

26. Para un análisis sistemático del milenarismo y el utopismo, véase Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, Nueva York, Harper and Row, 1964.

27. S. N. Eisenstadt, en su obra *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, ha expuesto una esclarecedora interpretación de la política moderna, en la que el jacobinismo desempeña un papel central.

28. Michael Burleigh, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, HarperCollins, Londres, 2005, pág. 101 [trad. cast.: *Poder terrenal: religión y política en Europa, de la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005].

29. Véase Paul Wood, «Hunting "Satan" in Falluja hell», *BBC News*, 23 de noviembre de 2004.

30. Claes G. Ryn analiza las afinidades entre el neoconservadurismo y el jacobinismo en *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire*, Somerset (Nueva Jersey), Transaction Publishers, 2003.

31. George W. Bush, comentarios del presidente en la Catedral Nacional de Washington, 14 de septiembre de 2002.

2. LA ILUSTRACIÓN Y EL TERROR EN EL SIGLO XX

1. Edmund Stillman y William Pfaff, *The Politics of Hysteria: The Sources of Twentieth-Century Conflict*, Londres, Victor Gollancz, 1964, pág. 29.

2. Sobre el genocidio del Congo Belga, véase Adam Hochschild,

King Leopold's Ghost, Nueva York, Houghton Mifflin, 1998 [trad. cast.: *El fantasma del rey Leopoldo: una historia de codicia, terror y heroísmo en el África*, Barcelona, Península, 2002].

3. En cuanto al análisis que Arendt hizo del totalitarismo, véase su *The Origins of Totalitarianism* (1951), nueva edición publicada por Harcourt, Nueva York, 1973 [trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974]. La visión que Arendt tenía de Eichmann está expuesta en su *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin, 1963 [trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967].

4. Sobre el papel de Eichmann en el Holocausto, véase David Cesarini, *Adolf Eichmann: His Life and Crimes*, Londres, Heinemann, 2004.

5. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, Unwin Books, 1920, pág. 55 [trad. cast.: *Teoría y práctica del bolchevismo*, Barcelona, Ariel, 1949].

6. León Trotsky, *Literature and Revolution*, <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/lit_revo/ch08.htm> [trad. cast.: *Literatura y revolución,* Buenos Aires, El Yunque, 1974].

7. Para un análisis de la presencia del pensamiento ilustrado en el transhumanismo contemporáneo, véase Bryan Appleyard, *How to Live Forever or Die Trying: On the New Immortality*, Londres y Nueva York, Simon and Schuster, 2007, capítulo 8.

8. Véase una descripción bien documentada del ataque sufrido por la ciencia en la URSS y de los experimentos soviéticos con sujetos humanos en Vadim J. Birstein, *The Perversion of Knowledge: The True Story of Soviet Science*, Cambridge (Massachusetts), Westview Press, 2001, págs. 127-131.

9. Véase un análisis del papel de Ivanov en Kirrill Rossiianov, «Beyond Species: Ilya Ivanov and his Experiments on Cross-Breeding Humans with Anthropoid Apes», *Science in Context*, nº 15, 2002, págs. 277-316.

10. No estoy seguro de quién acuñó la expresión «el proyecto ilustrado», pero ésta adquirió especial difusión gracias al influyente estudio de Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981, donde aparece definida y analizada en los capítulos del 4 al 6 [trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].

11. Véase *Journey of Our Time: The Journals of the Marquis de Custine*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 2001 [trad. cast.: *Cartas de Rusia*, Barcelona, Muntaner, 1953].

12. Véase Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study*

of Total Power, Nueva York, Random House, 1981 [trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1964].

13. NA. Nekrich y AM. Heller, *Utopia in Power: A History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, Londres, Hutchison, 1986, pág. 10.

14. N. Berdiaev, *The Origin of Communism*, Londres, Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1937, pág. 228 [trad. cast.: *Las fuentes y el sentido del comunismo ruso*, Buenos Aires, Losada, 1939].

15. Sobre Lunacharski y la tradición mesiánica rusa, véase David G. Rowley, «Redeemer Empire: Russian Millenarianism», *The American Historical Review*, vol. 104, nº 5, 1999.

16. La afirmación de Lenin aparece citada en Thomas P. Hughes, *American Genesis: A Study of Invention and Technological Enthusiasm 1870-1970*, Chicago, Chicago University Press, 2004, pág. 251.

17. V. I. Lenin, *A Contribution to the History of the Question of Dictatorship*, <www.marxists.org/archive/lenin/works/1920> [trad. cast.: *Contribución a la historia del problema de la dictadura*, Moscú, Progress, 1980].

18. Karl Marx y Friedrich Engels, *Address of the Central Committee to the Communist League*, <www.marxists.org/marx/works/communist-league/1850> [trad. cast.: *Mensaje del comité central a la Liga de los Comunistas*, <http://www.ucm.es/info/bas/es/marxeng/oe1/mrxoe107.htm>].

19. L. Trotsky, *Their Morals and Ours*, <www.marxists.org/archive/trotsky/works/1938> [trad. cast.: *Su moral y la nuestra*, Barcelona, Fontamara, 1978].

20. L. Trotsky, *Hue and Cry Over Kronstadt*, <www.marxists.org/archive/trotsky/works/1938/1938-kronstadt.htm> [trad. cast.: «Alarma por Kronstadt», <http://www.ceip.org.ar/escritos/Libro5/html/T09 V138.htm>].

21. Véase George Leggett, *The Cheka: Lenin's Political Police*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pág. 178.

22. Véase Anne Applebaum, *Gulag: A History of the Soviet Camps*, Londres y Nueva York, Allen Lane, 2003, pág. 17 [trad. cast.: *Gulag: historia de los campos de concentración soviéticos*, Madrid, Debate, 2ª ed., 2005].

23. Sobre los tamaños relativos de los aparatos de seguridad zarista y soviético, véase John J. Dziak, *Chekisty: A History of the KGB*, Nueva York, Ivy Books, 1988, págs. 35-36. Sobre el número de ejecuciones en la época final del zarismo y los primeros años de la Unión Soviética, véase ibídem, págs. 191-193.

24. Sobre las conexiones entre el África del Sudoeste alemana y los nazis, véase Applebaum, *Gulag*, págs. 18-20.

25. Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer: Lenin and the Exile of the Intelligentsia*, Londres, Atlantic Books, 2006, págs. 1-2 y 4.

26. Dziak, *Chekisty*, pág. 3.

27. Harold Laski y Edmund Wilson aparecen citados en Nekrich y Heller, *Utopia in Power*, pág. 257.

28. Sobre el coste humano del Gran Salto Adelante, véase Jung Chang y Jon Halliday, *Mao: The Unknown Story*, Londres, Jonathan Cape, 2005, capítulo 40 (y, en especial, las págs. 456-457) [trad. cast.: *Mao: la historia desconocida*, Madrid, Taurus, 2006]. Véase también Jasper Becker, *Hungry Ghosts: China's Secret Famine*, Londres, John Murray, 1996, págs. 266-274.

29. Sobre la campaña de Mao contra los gorriones, véase Chang y Halliday, *Mao*, pág. 449.

30. Christopher Clark, *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947*, Londres, Allen Lane, 2006, ofrece una historia muy exhaustiva del Estado prusiano.

31. Nekrich y Heller, *Utopia in Power*, pág. 661.

32. Łeszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, Londres y Nueva York, W. W. Norton, 2005, pág. 962 [trad. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 2ª ed., 1985].

33. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945, vol. 1, capítulo 9 [trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967].

34. Varlam Shalámov, «Lend-Lease», en *Kolyma Tales*, trad. de John Glad, Londres y Nueva York, Penguin, 1994, págs. 281-282 [trad. cast.: *Relatos de Kolimá*, Barcelona, Minúscula, 2007]. Para una descripción sistemática de lo sucedido en Kolimá, véase Robert Conquest, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1979.

35. Robert Conquest, *The Great Terror: A Reassessment*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1990.

36. Para un análisis del desastre ecológico soviético, véase Murray Fesbach y Alfred Friendly Jr., *Ecocide in the USSR: Health and Nature Under Siege*, Londres, Aurum Press, 1992.

37. Lewis Namier, *Vanished Supremacies*, Londres, Hamish Hamilton, 1958.

38. Véase Isaiah Berlin, «The Counter-Enlightenment», en Henry Hardy y Roger Hausheer (comps.), *The Proper Study of Mankind*, Londres, Chatto and Windus, 1997, págs. 243-268.

39. Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Londres, Verso, 1979 [trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Akal, 2007].

40. He comentado los riesgos políticos del romanticismo en mi libro *Two Faces of Liberalism*, Cambridge y Nueva York, Polity Press y the New Press, 2000, págs. 119-122 [trad. cast.: *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001].

41. Para un análisis más extenso de la crítica nietzscheana de la Ilustración, véase mi libro *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres, Routledge, 1995, págs. 161-166.

42. Karl Kraus, *Half-Truths & One-and-a-Half Truths*, comp. Harry Zohn, Montreal, Engendra Press, 1976, pág. 107 [trad. cast.: *Dichos y contradichos*, Barcelona, Minúscula, 2003].

43. Para un análisis del relativismo político de Voltaire, véase mi libro *Voltaire and Enlightenment*, Londres, Phoenix, 1998, págs. 36-47.

44. He realizado un examen más detallado de los positivistas en *Al Qaeda and What Means to be Modern*, Londres, Faber and Faber, 2ª ed., 2007, capítulo 3 [trad. cast. (de la 1ª ed.): *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004].

45. Véase Michael Burleigh, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, Londres, HarperCollins, 2005, págs. 226-227 [trad. cast.: *Poder terrenal: religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005].

46. Richard Popkin, «The Philosophical Bases of Modern Racism», en Richard A. Wilson y James E. Force (comps.), *The High Road to Pyrrhonism*, Indianápolis y Cambridge, Hackett, 1980, pág. 85.

47. Immanuel Kant, «Of National Characteristics, so far as they Depend upon the Distinct Feeling of the Beautiful and Sublime», <http://www.public.asu.edu/~jacquies/kant-observations.htm> [trad. cast.: «Sobre los caracteres nacionales en cuanto descansan en la diferente sensibilidad para lo sublime y lo bello», en *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*, México, Porrúa, 1978].

48. Véase John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, comp. John Gray, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1998, pág. 80 [trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970].

49. Popkin, «Philosophical Bases of Modern Racism», pág. 89.

50. Esta cita de las *Anticipaciones*, de Wells, aparece en Michael Coren, *The Invisible Man: The Life and Liberties of H. G. Wells*, Londres, Bloomsbury, 1993, pág. 66.

51. John Toland, *Adolf Hitler*, Nueva York, Doubleday, 1976, pág. 702 [trad. cast.: *Adolf Hitler*, Madrid, Cosmos, 1977].

52. Richard J. Evans, *The Third Reich in Power*, Londres y Nueva York, Allen Lane, 2005, págs. 506-507 [trad. cast.: *El Tercer Reich en el poder: 1933-1939*, Barcelona, Península, 2007].

53. Véase Pierre Drieu La Rochelle, *Chronique politique, 1934-1942*, París, Gallimard, 1943.

54. Evans, *The Third Reich in Power*, pág. 534.

55. Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres, Serif, 1996, pág. xii [trad. cast.: *El mito de la conspiración judía mundial: los «Protocolos de los sabios de Sión»*, Madrid, Alianza, 1983]. Para un análisis de la demonización de la que fueron objeto brujas y herejes por parte del cristianismo medieval, véase Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Londres, Pimlico, 2005 [trad. cast.: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980].

56. Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History*, Londres, Pan Books, 2000, pág. 7 [trad. cast.: *El Tercer Reich: una nueva historia*, Madrid, Taurus, 2002].

57. Véanse las comparaciones entre Hitler y Juan de Leiden descritas por Klemperer y Reck-Malleczewen en Burleigh, *The Third Reich*, págs. 4-5.

58. F. A. Voigt, *Unto Ceasar*, Londres, Constable, 1938, págs. 49-50. Debo mi familiarización con la obra de Voigt a una conversación con Norman Cohn.

59. Véase James R. Rhodes, *The Hitler Movement: A Modern Millenarian Revolution*, Stanford, Hoover Institution Press, 1980, págs. 29-30.

60. Joseph Goebbels, *Michael: Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, Múnich, Franz Echer Nachf, 6ª ed., 1935, págs. 96-97 [trad. cast.: *Michael*, Buenos Aires, Occidente, 1977]. El pasaje aparece citado en Rhodes, *The Hitler Movement*, pág. 115.

61. Dimitri Merezhkovsky, *The Secret of the West*, trad. de John Cournos, Londres, Jonathan Cape, 1931.

62. Aurel Kolnai, *The War Against the West*, Londres, Victor Gollancz, 1938.

63. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1952, págs. 113 y 125-126 [trad. cast.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006].

64. Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah,*

Londres, Hurst, 2004, pág. 44 [trad. cast.: *El Islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra, 2003].

65, Sobre el papel de Shariati y la influencia de Heidegger en su pensamiento, véase Janet Afary y Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seduction of Islamism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.

66. Sobre Al Qaeda y el mahdismo, véase Timothy R. Furnish, «Bin Ladin: the Man who would be Mahdi», *The Middle East Review*, vol. 9, nº 2, primavera de 2002.

67. Kaveh L. Afrasiabi, «Shiism as Mahdism: Reflections on a Doctrine of Hope», <www.payvand.com/news/03/nov/1126.html>.

68. Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven, Yale University Press, 2000, págs. 176-177 [trad. cast.: *Los talibanes: el Islam, el petróleo y el nuevo «Gran Juego» en Asia central*, Barcelona, Península, 2001]. El comentario de Rashid aparece citado por Robert Dreyfuss en su excelente libro *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*, Nueva York, Metropolitan Books, Henry Holt, 2005, pág. 326.

69 En mi libro *Al Qaeda and What it Means to be Modern*, Londres, Faber and Faber, 2ª ed., 2007 [trad. cast. (de la 1ª ed.): *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004], comento el carácter moderno del islamismo radical y las relaciones de éste con la globalización.

70. Ian Buruma y Avishai Margalit afirman que la democracia liberal es «idea de Occidente» en *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*, Londres, Atlantic Books, 2004 [trad. cast.: *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península, 2005].

3. LA UTOPÍA SE INTRODUCE EN LA CORRIENTE DOMINANTE

1. Reinhold Niebhur, *Faith and History*, Nueva York, Scribner's 1949. Citado en Edmund Stillman y William Pfaff, *The Politics of Hysteria*, Londres, Victor Gollancz, 1964, pág. 10.

2. El comentario de Thatcher aparece citado por Jason Burke en «The history man: a profile of Francis Fukuyama», *Observer*, 27 de junio de 2004.

3. Para una explicación de cómo se fraguó el *laissez faire* en los primeros años de la Inglaterra victoriana, véase mi libro *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres y Nueva York, Granta Books,

1999, págs. 7-17 [trad. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000].

4. El documento de Hoskyns fue entregado durante una cena privada a finales de 1977. Por lo que a mí me consta, no ha sido nunca publicado. Está archivado en la Fundación Margaret Thatcher.

5. Hugo Young, *One of Us: A Biography of Margaret Thatcher*, Londres, Pan Books, 1993, pág. 113 [trad. cast.: *Margaret Thatcher: la mujer de hierro*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992].

6. Para una explicación brillantemente sagaz del ascenso y el dominio del thatcherismo, véase Simon Jenkins, *Thatcher and Sons: A Revolution in Three Acts*, Londres, Allen Lane, 2006.

7. Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order: An Essay in Intellectual History*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1972, pág. 81.

8. Las ideas de Smith han sido el tema de una serie de valiosos estudios recientes. Véanse, en especial, Charles L. Griswold Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, y Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.

9. Griswold Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, pág. 302.

10. Viner, *The Role of Providence in the Social Order*, págs. 78-79.

11. Para un examen del papel de la economía como religión contemporánea, véase Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park (Pensilvania), Pennsylvania State University Press, 2001.

12. Yo mismo comento algunos malentendidos habituales acerca del pensamiento de Spencer en *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, capítulo 6, págs. 89-102.

13. He realizado una valoración crítica de Hayek como teórico liberal en mi libro *Hayek on Liberty*, Londres y Nueva York, Routledge, 3ª ed., 1998, págs. 146-161.

14. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944, pág. 140 [trad. cast.: *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

15. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge, 1960, pág. 57 [trad. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 7ª ed., 2006].

16. Ibídem, pág. 61.

17. Blair pronunció esta frase ante el congreso del Partido Laborista de septiembre de 2004, dentro de su discurso de defensa de su participación en la guerra de Irak. Véase el *Guardian* del 29 de septiembre de 2004.

18. Véanse muestras del pensamiento neoconservador en Irwin Stelzer (comp.), *Neoconservatism*, Londres, Atlantic Books, 2005 (que contiene una colaboración de Tony Blair), e Irving Kristol, *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Nueva York, Free Press, 1995.

19. John Kampfner, *Blair's Wars*, Londres y Nueva York, Free Press, 2004, pág. 173.

20. Tony Blair, discursos del primer ministro, <http://www.number-10.gov.uk/output/Page1297.asp>.

21. Ibídem.

22. Tony Blair, discurso ante el World Affairs Council en Los Ángeles, 1 de agosto de 2006.

23. Tony Blair, «Defence - Our Nation's Future», 12 de enero de 2007, <http://www.pm.gov.uk/output/Page10735.asp>.

24. Véase Dilip Hiro, *Secrets and Lies: The True Story of the Iraq War*, Londres, Politico's, 2005, págs. 62-66 y 131-133. Véase también Brian Jones, «What they didn't tell US about WMD», *New Statesman*, 11 de diciembre de 2006.

25. BBC News World Edition, 5 de febrero de 2003, «Leaked report rejects Iraqi al-Qaeda link», <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/2727471.stm>.

26. La cita del documento «Iraq Options» aparece recogida en Henry Porter, «It's clear. The case for war was cooked up», *Observer*, 5 de noviembre de 2006.

27. Gary Leupp, «Faith-based intelligence», *Counterpunch*, 26 de julio de 2003.

28. Puede verse una versión completa del memorando, además de otros documentos filtrados (incluido el memorando remitido por Jack Straw a Blair el 25 de marzo de 2002) en <www.downingstreetmemo.com>.

29. El encuentro en el que Bush y Blair acordaron ir a la guerra con independencia de lo que decidiera la ONU está descrito en Philippe Sands, *Lawless World: Making and Breaking Global Rules*, Londres, Penguin, 2ª ed., 2006.

30. La oferta que Bush hizo a Blair se explica en Bob Woodward, *Plan of Attack*, Nueva York, Simon and Schuster, 2004 [trad. cast.: *Plan*

de ataque: cómo se decidió invadir Iraq, Barcelona, Planeta, 2004]. La conversación entre ambos líderes figuraba en un fragmento del libro de Woodward que apareció en <www.washingtonpost.com> el 24 de abril de 2004 con el título «Blair steady in support».

31. Para una aguda descripción de las mentiras políticas de la era Blair, véase Peter Oborne, *The Rise of Political Lying*, Londres y Nueva York, Free Press, 2005.

32. Raymond Aron, prólogo al libro de Alain Besançon, *The Soviet Syndrome*, trad. de Patricia Ranum, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, págs. xvii-xviii [trad. cast.: *Breve tratado de sovietología*, Madrid, Rialp, 1977].

4. LA AMERICANIZACIÓN DEL APOCALIPSIS

1. Thomas Paine, *Common Sense*, apéndice a la tercera edición, <www.ushistory.org/paine/commonsense/sense6.htm> [trad. cast.: *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990].

2. Herman Melville, *White Jacket*, Londres y Nueva York, Oxford University Press World's Classics, 1924, pág. 142 [trad. cast.: *Chaqueta blanca o el mundo en un buque de guerra*, Barcelona, Alba, 1998].

3. Véase <http://history.hanover.edu/texts/winthmod.html>.

4. Véase Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1992, págs. 68-70.

5. John Galt, *The Life and Studies of Benjamin West*, Londres, 1819, pág. 92, citado en Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1968, págs. 95-96.

6. Sobre el contexto teológico y el contenido del pensamiento de Locke, véase la obra pionera de John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 y 1982.

7. Anatol Lieven, *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, Londres, HarperCollins, 2004, pág. 51.

8. Véase un análisis del excepcionalismo estadounidense según Tocqueville en la insuperable biografía del autor francés escrita por Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville*, Londres, Profile, 2006, pág. 270.

9. Palabras de Woodrow Wilson pronunciadas en Pueblo el 25 de septiembre de 1919, <www.americanrhetoric.com/speeches/wilsonleagueofnations.htm>.

10. Edmund Stillman y William Pfaff, *Power and Impotence: The Futility of American Foreign Policy*, Londres, Victor Gollancz, 1966, pág. 15 [trad. cast.: *Poder e impotencia en la política exterior de Estados Unidos*, Buenos Aires, Pleamar, 1974].

11. Conrad Cherry (comp.), *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press, 1998, pág. 11. Estoy en deuda con el libro de Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil and Borrowed Money in the 21st Century*, Nueva York, Viking, 2006, donde el comentario de Cherry aparece citado en la pág. 129.

12. Para un análisis del papel de las ideas sobre un pacto divino en el nacionalismo moderno, véase Anthony Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002.

13. Véase Lisa Myers y el equipo de la NBC, «Top terrorist hunter's divisive views», NBC Nightly News, 15 de octubre de 2003. Para un análisis de la influencia de Boykin en la administración Bush y en el apoyo fundamentalista a la guerra, véase Paul Valley, «The fifth crusade: George Bush and the Christianisation of the war in Iraq», en *Re-Imagining Security*, Londres, British Council, 2004, págs. 42-68.

14. El empleo de frases y expresiones bíblicas en los discursos de Bush ha sido analizado por el teólogo estadounidense Bruce Lincoln en *Holy Terrors: Thinking about Religion After 9/11*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

15. *Haaretz*, 26 de junio de 2003.

16. El comentario aparece citado en Boyer, *When Time Shall Be No More*, pág. 305.

17. Véase David Kuo, *Tempted by Faith: An Insider Story of Political Seduction*, Nueva York, Free Press, 2006.

18. «Bush: Intelligent Design should be taught», *SF Gate*, 2 de agosto de 2005.

19. «Bush tells group he sees a "Third Awakening"», *Washington Post*, 13 de septiembre de 2006.

20. Para más detalles sobre el sondeo de *Newsweek*, véase Michael Lind, *Made in Texas: George W. Bush and the Southern Takeover of American Politics*, Nueva York, Basic Books, 2003, pág. 108.

21. El documento del Departamento estadounidense de Seguridad Interior puede consultarse en <http://www.globalsecurity.org/security/library/report/2004/hsc-planning-scenarios-jul04.htm>.

22. Richard A. Clarke, *Against All Enemies: Inside America's War on Terror*, Nueva York y Londres, Free Press/Simon and Schuster, 2004, pág. 264 [trad. cast.: *Contra todos los enemigos: la lucha antiterrorista de Estados Unidos vista desde dentro*, Madrid, Taurus, 2004].

23. Lind, *Made in Texas*, pág. 144.

24. Sondeo de Time/CNN en *Time*, julio de 2002. Citado en Phillips, *American Theocracy*, pág. 96.

25. Lind, *Made in Texas*, pág. 112.

26. Sobre el alcance trascendental del impulso dado por Bush a la promoción de un gobierno de base confesional, véase Gary Wills, «A country ruled by faith», *New York Review of Books*, vol. 53, nº 16, noviembre de 2006.

27. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge, 1960, pág. 192 [trad. cast.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004].

28. Jeane J. Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards: Rationalism and Reason in Politics*, Nueva York, American Enterprise Institute/Simon and Schuster, 1982, pág. 18 [trad. cast.: *Dictadura y contradicción: racionalismo y razón en política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1983].

29. Michael Novak, «Neocon: some memories», <www.michaelnovak.net>.

30. Véase Irving Kristol, «Memoirs of a Trotskyist», *New York Times Magazine*, 23 de enero de 1977, reimpreso en Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Forward*, Nueva York, Basic Books, 1986 [trad. cast.: *Reflexiones de un neoconservador*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986].

31. Francis Fukuyama, «The End of History?», *National Interest*, verano de 1989. Fukuyama desarrolló las opiniones presentadas en ese artículo en *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 [trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta 1992].

32. En octubre de 1989, en una crítica del artículo original de Fukuyama, escribí lo siguiente: «La nuestra es una era en la que la ideología política, ya sea liberal o marxista, tienen una capacidad de influencia cada vez menor sobre los acontecimientos, y en la que otras fuerzas más antiguas, más primigenias —nacionalistas, religiosas, fundamentalistas y, pronto, quizás, malthusianas— se hallan confrontadas entre sí. [...] Si la Unión Soviética acaba deshaciéndose, esa catástrofe benéfica no dará paso a una nueva era de armonía posthistórica, sino a un retorno al terre-

no clásico de la historia, sembrado de rivalidades entre grandes potencias, de maniobras diplomáticas secretas y de reivindicaciones y guerras irredentistas». Véase John Gray, «The End of History -or of Liberalism?», en *National Review*, 27 de octure de 1989, págs. 33-35. Este artículo apareció reimpreso en mi libro *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, págs. 245-250.

33. Véanse «Neo-cons turn on Bush for incompetence over Iraq war», *Guardian*, 4 de noviembre de 2006, y David Rose, «Neo Culpa», *Vanity Fair*, 3 de noviembre de 2006.

34. Véase Francis Fukuyama, *After the Neocons: America at the Crossroads*, Londres, Profile, 2006, pág. 55 [trad. cast.: *América en la encrucijada*, Barcelona, Ediciones B, 2007]. El estudioso que advirtió una «teleología social "marxista" pasiva» en Fukuyama es Ken Jowitt, autor del interesante estudio *New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley y Oxford, University of California Press, 1992.

35. Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards*, págs. 11 y 17-18.

36. Véase M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, comp. Tim Fuller, Indianápolis, Liberty Press, 1991 [trad. cast.: *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000]. He criticado la filosofía de Oakeshott en mi artículo «Reply to Critics», en John Horton y Glen Newey (comps.), *The Political Theory of John Gray*, Londres, Routledge, 2006.

37. Para un análisis de Kojève y Schmitt, véase Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, Nueva York, New York Review of Books, 2003 [trad. cast.: *Pensadores temerarios: los intelectuales en la política*, Barcelona, Debate, 2005].

38. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1953, págs. 181-182 [trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

39. Ibídem, pág. 164.

40. Sobre la tesis de que el pensamiento de Strauss excusaba el engaño en política, véase Shadia B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Londres, Palgrave Macmillan, 1999.

41. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Nueva York, Free Press, 1959, págs. 115-116 [trad. cast.: *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970].

42. Para un análisis detenido de la relación entre Strauss y el neoconservadurismo, véase Stephen B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

43. Véase, por ejemplo, M. F. Burnyeat, «Sphinx without a secret», *New York Review of Books*, 30 de mayo de 1985.

44. F. Dostoyevski, *The Devils*, Londres, Penguin, 2004, pág. 404 [trad. cast.: *Los demonios*, Madrid, Alianza, 2000].

45. Para un relato de los primeros tiempos de Khalilzad como estudiante en Chicago, véase el excelente libro de Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2004, págs. 185-186.

46. Albert Wohlstetter, «Is there a strategic arms race?», *Foreign Policy*, nº 15, verano de 1974, págs. 3-20.

47. Sobre la vida y la carrera de Angleton, véase Tom Mangold, *Cold Warrior: James Jesus Angleton, the CIA's Master Spy Hunter*, Londres y Nueva York, Simon and Schuster, 1991.

48. Para un análisis bien documentado de los métodos y los errores del Equipo B, véase Anne H. Cahn, *Killing Détente: The Right Attacks the CIA*, University Park (Pensilvania), Pennsylvania State University Press, 1998. Véase también el artículo de la misma autora, «Team B: the trillion dollar experiment», *Bulletin of Atomic Scientists*, vol. 49, nº 3, abril de 1993.

49. Gary Schmitt y Abram Shulsky, «Leo Strauss and the World of Intelligence (By Which We Do Not Mean *Nous*)», en Kenneth L. Deutsch y John A. Murley (comps.), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 1999, págs. 410 y sigs.

50. Schmitt y Shulsky desarrollaron más sistemáticamente su enfoque de los métodos de inteligencia en *Silent Warfare: Understanding the World of Intelligence*, Washington D.C., Brassey's, 3ª ed., 2002.

51. Véanse los comentarios del asesor de Bush en Ron Suskind, «Without a doubt», *New York Times*, 17 de octubre de 2004.

52. Bob Woodward explica la mentira y el engaño en los que, en el seno de la propia Casa Blanca, estuvo envuelta la guerra, en su brillante libro de revelaciones periodísticas *State of Denial: Bush at War, Part III*, Nueva York, Simon and Schuster, 2006 [trad. cast.: *Negar la evidencia*, Barcelona, Belacqva, 2007].

53. George Packer, *The Assassins' Gate: America in Iraq*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2005, pág. 105.

54. Una noticia de prensa donde se explica esa «Dirección General de Asuntos Iraníes» es Laura Rozen, «US moves to weaken Iran», *Los Angeles Times*, 19 de mayo de 2006.

55. Para una explicación de la formación y el funcionamiento de la

OSP, obtenida de fuentes muy fiables, véase Seymour M. Hersh, *Chain of Command*, Londres y Nueva York, Allen Lane y HarperCollins, 2004, págs. 207-224 [trad. cast.: *Obediencia debida: del 11-S a las torturas de Abu Ghraib*, Madrid, Aguilar, 2004].

56. Joan Didion, «Cheney: the fatal touch», *New York Review of Books*, 5 de octubre de 2006, pág. 54.

57. Schmitt y Shulsky, *Silent Warfare*, pág. 176.

58. Una noticia de prensa en la que se sugiere que los analistas de los servicios de inteligencia temían que las informaciones proporcionadas por los expatriados sobre la supuesta existencia de ADM en Irak fuesen, en realidad, desinformación es la escrita por Bob Drogin, «US suspects it received false arms tips», *Los Angeles Times*, 28 de agosto de 2003.

59. «Bush and Putin: best of friends», BBC News, 16 de junio de 2001.

60. David Brooks, «The CIA: method or madness?», *New York Times*, 3 de febrero de 2004.

61. Michael Ledeen, «Creative destruction», *National Review Online*, 20 de septiembre de 2001.

62. Czesław Miłosz, «Dostoyevsky», en *To Begin Where I Am: Selected Essays*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2002, págs. 281-282.

5. MISIONEROS ARMADOS

1. El discurso de Robespierre puede leerse en <http://faculty.washington.edu/jonas/Text/ParisRomeProgram/Readings>. Para un soberbio relato de la vida de Robespierre y de su participación en el Terror, véase Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto and Windus, 2006.

2. David Rieff, *At the Point of a Gun: Democratic Dreams and Armed Intervention,* Londres y Nueva York, Simon and Schuster, 2005, pág. 180 [trad. cast.: *A punta de pistola: sueños democráticos e intervenciones armadas*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007].

3. Robert L. Hirsch y otros, *Peaking of World Oil Production: Impacts, Mitigation and Risk Management,* pág. 64. El informe puede consultarse en <http://www.projectcensored.org/newsflash/The_Hirsch_Report_Proj_Cens.pdf>.

4. Cada vez es mayor el número de libros y artículos dedicados a la

geopolítica del petróleo. El mejor estudio del que tengo conocimiento es el de Michael T. Klare, *Blood and Oil: The Dangers and Consequences of America's Growing Petroleum Dependency,* Londres, Penguin, 2004 [trad. cast.: *Sangre y petróleo: peligros y consecuencias de la creciente dependencia del crudo*, Barcelona, Tendencias, 2006].

5. El texto completo del discurso de Cheney puede leerse en el *Energy Bulletin*, en <http://www.energybulletin.net/559.html>.

6. Sobre el documento del Departamento de Estado y la suerte que corrió, véase M. W. Shervington, «Lessons of Iraq: Invasion and Occupation», *Small Wars Journal,* vol. 5, julio de 2006, págs. 15-29. Puede accederse a dicha revista en <www.smallwarsjournal.com>.

7. Diez días antes de la invasión liderada por Estados Unidos, escribí que la visión que la administración Bush tenía de la posguerra era «sumamente confusa. [...] Existe el riesgo de que el Estado iraquí, una estructura destartalada e improvisada a la carrera en su momento por los funcionarios británicos salientes, se fracture y se fragmente al más puro estilo yugoslavo o, incluso, checheno». Véase «America is no longer invincible», *New Statesman,* 10 de marzo de 2003, reimpreso con el título «On the Eve of War: American Power and Impotence», en John Gray, *Heresies: Against Progress and Other Illusions,* Londres, Granta Books, 2004, pág. 140 [trad. cast.: «El poder y la impotencia estadounidenses en vísperas de la guerra», en *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 150].

8. Sobre el comentario de Rumsfeld, véase *The Nation,* 14 de abril de 2003.

9. Podemos encontrar un relato muy bien documentado de la vida y la carrera de Bell en Georgina Howell, *Daughter of the Desert: The Remarkable Life of Gertrude Bell,* Londres, Macmillan, 2006.

10. James Mann, *Rise of the Vulcans: The History of Bush's War Cabinet,* Nueva York, Viking, 2004, pág. 367 [trad. cast.: *Los vulcanos: el gabinete de guerra de Bush*, Granada, Almed, 2007].

11. Thomas E. Ricks, *Fiasco: The American Military Adventure in Iraq,* Londres, Penguin, 2006, pág. 162.

12. El análisis de *Lancet* aparece resumido en «655,000 Iraqis killed since invasion», *Guardian*, 11 de octubre de 2006. También existe un resumen más detallado en el sitio web de la Escuela Bloomberg de Salud Pública de la Universidad Johns Hopkins, que fue la que realizó el estudio, en <http://www.jhsph.edu/publichealthnews/press_releases/2006/burnham_iraq2006.html>. Sobre los detalles del informe de Naciones Unidas sobre torturas en el Irak posterior a Sadam, véase «New te-

rror stalks Iraq's republic of fear», *Independent*, 24 de septiembre de 2006.

13. Véase Rupert Smith, *The Utility of Force: The Art of War in the Modern World,* Londres, Allen Lane, 2005.

14. El empleo de armas químicas por parte de las fuerzas estadounidenses en Faluya ha sido confirmado en el número de marzo-abril de 2005 de la publicación del Ejército de Tierra estadounidense, *Field Artillery Magazine.* Véase «US Army article on Fallujah white phosphorus use», *Scoop*, 11 de noviembre de 2005, <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0511/S00173.htm>.

15. «US tactics condemned by British officers», *Daily Telegraph*, 10 de abril de 2004.

16. «CIA chief sacked for opposing torture», *Sunday Times*, 12 de febrero de 2006.

17. Véase una información y un análisis sobre la oposición de los jueces castrenses estadounidenses a la autorización de la tortura dictada por la administración Bush en Sidney Blumenthal, «The torture battle royal», *Guardian*, 21 de septiembre de 2006.

18. Para un análisis de los aspectos culturales de la política exterior estadounidense, véase George Walden, *God Won't Save America: Psychosis of a Nation*, Londres, Gibson Square, 2006.

19. George Santayana, *The Birth of Reason and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1968, pág. 87 [trad. cast.: *El nacimiento de la razón y otros ensayos*, México, Roble, 1971].

20. Michael Ignatieff, «The burden», *New York Times Magazine*, 5 de enero de 2003.

21. Paul Berman, *Terror and Liberalism,* Nueva York y Londres, Norton, 2004, págs. 189-190 [trad. cast.: *Terror y libertad*, Barcelona, Tusquets, 2007].

22. El comentario aparece citado por Robert Kaplan en *Imperial Grunts: The American Military on the Ground*, Nueva York, Random House, 2005, pág. 205 [trad. cast.: *Gruñidos imperiales: el imperalismo norteamericano sobre el terreno*, Barcelona, Ediciones B, 2007].

23. Emmanuel Todd, *After the Empire: The Breakdown of the American Order*, Londres, Constable, 2003, pág. 197 [trad. cast.: *Después del imperio: ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Madrid, Foca, 2003].

24. «Cheney condemned for backing water torture», *Guardian*, 28 de octubre de 2006.

25. Véase Walter Pincus, «Waterboarding historically controversial», *Washington Post*, 5 de octubre de 2006.

26. Sobre el uso de técnicas de privación del sueño en la Rusia estalinista y en la base de la bahía de Guantánamo, véase Vladimir Bukovsky, «Torture's long shadow», *Washington Post,* 18 de diciembre de 2005. Como explica en el artículo, el propio Bukovsky fue torturado cuando era un disidente soviético. Sobre la privación del sueño en Guantánamo, véase también «The real victims of sleep deprivation», BBC News, 8 January 2004.

27. Véase Deborah Sontag, «A videotape offers a window into a terror suspect's isolation», *New York Times*, 4 de diciembre de 2006.

28. He analizado el legalismo liberal más a fondo en *Two Faces of Liberalism,* Cambridge, Polity Press, 2000 [trad. cast.: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001].

29. Véase S. M. Lipset y J. M. Lakin, *The Democratic Century,* Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press, 2004.

30. «Security firms abusing Iraqis», BBC World News, 30 de octubre de 2006.

31. Martin van Creveld, *The Changing Face of War: Lessons of Combat, from the Marne to Iraq*, Nueva York, Ballantine Books, 2006, pág. 229.

32. Véase «Campaign in Iraq has increased terror threat, says American intelligence report», *Guardian*, 25 de septiembre de 2006.

33. Sobre el concepto de «guerra prolongada» de Donald Rumsfeld, véase «Rumsfeld offers strategy for current war: Pentagon to release 20-year plan today», *Washington Post*, 3 de febrero de 2006. El *Counter-insurgency Field Manual*, del Ejército de Tierra y el Cuerpo de Marines de Estados Unidos, publicado en diciembre de 2006, contiene un análisis más sofisticado de esa idea. Véase <www.military.com>, 16 de diciembre de 2006, «New counter-insurgency manual».

34. Véase, por ejemplo, David Frum y Richard Perle, *An End to Evil: How to Win the War on Terror*, Nueva York, Random House, 2003.

35. Samuel P. Huntington expuso la teoría del «choque de civilizaciones» en su libro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Nueva York y Londres, Simon and Schuster, 1996 [trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997]. Yo la he evaluado más a fondo en «Global utopias and clashing civilisations», *International Affairs*, vol. 74, nº 1, enero de 1998, págs. 149-163.

36. Robert A. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Te-*

rrorism, Nueva York, Random House, 2005 [trad. cast.: *Morir para ganar: las estrategias del terrorismo suicida*, Barcelona, Paidós, 2006].

37. Reflexiono sobre la evolución de Al Qaeda en la nueva introducción («Introduction») a mi libro *Al Qaeda and What it Means to be Modern*, Londres, Faber, 2ª ed., 2007 [trad. cast. (de la 1ª ed.): *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004].

38. Para un relato y un análisis soberbios del desarrollo de Al Qaeda, véase Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, Nueva York, Knopf, 2006.

39. Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah,* Londres, Hurst, 2004, pág. 44 [trad. cast.: *El Islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra, 2003].

40. Martin van Creveld ofrece una descripción de la estrategia británica en Irlanda del Norte en *The Changing Face of War*, págs. 229-236.

41. Véase Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History,* Londres, Allen Lane, 2002.

42. Bernard-Henri Lévy, *American Vertigo: On the Road from Newport to Guantanamo (in the Footsteps of Alexis de Tocqueville),* Londres, Gibson Square, 2006, pág. 328 [trad. cast.: *American vertigo*, Barcelona, Ariel, 2007].

43. Para un análisis del sistema internacional desde un enfoque realista, véase el brillante opúsculo del ya fallecido Paul Hirst, *War and Power in the 21st Century,* Cambridge, Polity Press, 2001.

44. Para un análisis informativo de los cambios producidos en la doctrina nuclear estadounidense, véase William Arkin, «Not just a last resort», *Washington Post*, 15 de mayo de 2005.

45. Véase Paul Rogers, «Iran: Consequences of a War», Briefing Paper, Oxford Research Group, 2006, <http://www.oxfordresearchgroup.org.uk/publications/briefings/IranConsequences.htm>.

46. Fred Charles Ikle, *Annihilation from Within: The Ultimate Threat to Nations*, Nueva York, Columbia University Press, 2006, pág. xiii.

6. EL POSTAPOCALIPSIS

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, J. M. Dent, 1914, capítulo 5, pág. 20 [la traducción castellana de la cita está tomada de *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 6ª ed., 2005, pág. 76].

2. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago y Londres, Uni-

versity of Chicago Press, 1953, pág. 317 [trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

3. Para un análisis del papel decisivo de Spinoza como pensador de la primera Ilustración, véase Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

4. Reflexiono sobre Spinoza en mi artículo «Reply to Critics», en John Horton y Glen Newey (comps.), *The Political Theory of John Gray*, Londres, Routledge, 2006. Para una esclarecedora interpretación reciente de la filosofía de Spinoza, véase Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

5. Véase Richard Dawkins, *The God Delusion*, Londres, Bantam, 2006 [trad. cast.: *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007], y Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon,* Londres, Allen Lane, 2006 [trad. cast.: *Rompiendo el hechizo: la religión como un fenómeno natural*, Buenos Aires, Katz, 2007].

6. Dejo a un lado el ateísmo en las culturas islámicas, aunque el mismo análisis es aplicable en ese caso.

7. Tzvetan Todorov, *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2003, págs. 236-237 [trad. cast.: *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002].

8. Hedley Bull, *The Control of the Arms Race*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1961, pág. 212.

9. Entre las exposiciones canónicas de la postura realista, se encuentran Hans J. Morgenthau, *Scientific Man versus Power Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1974; Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Londres, Continuum, 2005 [trad. cast.: *El hombre moral y la sociedad inmoral*, Buenos Aires, Siglo XX, 1966]; Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002 [trad. cast.: *La sociedad anárquica: un estudio sobre el orden en la politica mundial*, Madrid, La catarata, 2005], y Martin Wright, *Power Politics*, Londres, Continuum, 1995.

10. Se puede leer parte del texto del telegrama de Kennan en el que éste formuló la política de la contención en <http://www.learner.org/channel/workshops/primarysources/coldwar/docs/tele.html>.

11. Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2006, págs. 54-55.

12. Pueden encontrarse análisis autorizados de la escala y la velocidad de la variación del clima en James Lovelock, *The Revenge of Gaia*,

Londres, Allen Lane, 2006 [trad. cast.: *La venganza de la Tierra*, Barcelona, Planeta, 2007]; Fred Pearce, *The Last Generation: How Nature Will Take Her Revenge for Climate Change*, Londres, Transworld Publishers, 2006 [trad. cast.: *La última generación: lo peor del cambio climático está por llegar*, Benasque (Huesca), Barrabés, 2007], y Jim Hansen, «The threat to the planet», *New York Review of Books*, vol. 53, nº 12, 13 de julio de 2006. También podemos hallar un análisis sumamente influyente sobre el cénit global del petróleo en C. J. Campbell, *The Coming Oil Crisis*, Brentwood (Essex), Multi-Science Publishing Company, 1997. Un estudio bien documentado del cénit alcanzado por las reservas petrolíferas en Arabia Saudí es el de Matthew R. Simmons, *Twilight in the Desert: The Coming Saudi Oil Shock and the Global Economy,* Londres, Wiley, 2005.

13. El informe, elaborado por Peter Schwartz y Doug Randall, puede descargarse en <http://www.environmentaldefense.org/documents/3566_AbruptClimateChange .pdf>.

14. Para una defensa argumentada de los combustibles fósiles que no producen emisiones como alternativa sostenible, véase Mark Jaccard, *Sustainable Fossil Fuels: The Unusual Suspect in the Search for Clean and Enduring Energy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

15. Véase Lovelock, *The Revenge of Gaia,* pág. 154.

16. Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, Londres, Allen Lane, 2005, pág. 521 [trad. cast.: *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006].

17. Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1967, pág. 123 [trad. cast.: *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983].

18. Marcel Proust, *The Way by Swann's*, Londres, Allen Lane, 2002, pág. 47 [trad. cast.: *Por el camino de Swann*, Madrid, Espasa-Calpe, 1920].

19. Adam Phillips, *Side Effects*, Londres, Hamish Hamilton, 2006, pág. 99.

20. Desarrollo más a fondo la idea del *modus vivendi* en *Two Faces of Liberalism,* Cambridge, Polity Press, 2000, capítulo 4 [trad. cast.: *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001].

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

11 de septiembre de 2001 (11-S), atentados terroristas del
secuetradores aéreos, 191
y el milenarismo, 19, 147, 157
y el terrorismo global, 239-240
y la «guerra contra el terror», 47
y la Biblia, 157, 163
y la guerra de Irak, 19, 50, 105, 141-142, 191-192

Abbas, Mahmud, 157
Aborto, 157, 163, 237
Abraham, 23, 207
Abu Ghraib (prisión), 143, 157, 213-214
Ackerman, Bruce, 226
Afganistán
guerra civil, 135, 243
muyahidines, 100-101, 183
talibanes, 101, 128, 183, 214, 237-238
África del Sudoeste alemana, 72
Agustín de Hipona, san, 21-22, 25-26, 54, 137, 140, 254, 275
Ahmadineyad, Mahmud, 16, 99
Al Qaeda, 98, 100-101, 141, 157, 190, 214-215, 237-239, 242, 267
Al Sáder, Muqtada, 205
Al Sáder, Sayid Hasán, 205
«Alarma Roja», 225
Alemania
anabaptistas, 28, 94-95
República de Weimar, 19, 173, 175-176, 226
República Democrática Alemana, 58
reunificación de, 222, 227
Sacro Imperio Romano Germánico e Imperio alemán, 96
véase también Nazismo
American Conservative, The (revista), 220
Anabaptistas, 28, 94-95, 97
Andrópov, Yuri, 66
Angleton, James Jesus, 186-187
Antisemitismo, 91-92, 96, 115, 176-177, 219
Antropología, 87
Arabia Saudí, 101, 199, 201, 232, 237-238
Arendt, Hannah, 60
Argelia, 139, 213, 220, 234, 243
Aristóteles, 62, 64, 86, 88, 93, 100, 179
Arnold, Matthew, 279
Aron, Raymond, 144
Assasins, 98
Atta, Mohamed, 191-192
Aum, secta, 237, 242, 267
Austria, 116

Baader-Meinhof, banda, 44
Bacon, Francis, 51
Bahía de Hudson, Compañía de la, 232
Baker, James, 231
Bakunin, Mijaíl, 44, 65, 99, 194-195
Balcánico, nacionalismo, 49, 227
Bali, 238
Ballard, J. G., 36
Becker, Carl, 42

Begardos, 27
Bell, Daniel, 165-166
Bell, Gertrude, 205-207
Bellow, Saul, 168
Benn, Gottfried, 175
Berdiáev, Nikolái, 67, 73
Berlin, sir Isaiah, 31-32, 81, 262
Berman, Paul, 219
Bin Laden, Osama, 99-100, 141
Biológica, guerra, 242
Blair, Tony, 35, 48, 119, 129-146, 159, 192, 201, 217, 245
Blok, Alexander, 67
Bloom, Allan, 168
Bobbitt, Philip, 240
Bockelson, Jan (Juan de Leiden), 28 29, 32, 93, 274
Bóeres, guerras de los, 72
Bolchevismo, 14, 19, 40, 43, 57-73, 76, 78-79, 167
Boyer, Paul, 149
Boykin, William, 157
Brandl, Gareth, 47
Bremer, Paul, 209-210
Brigadas Rojas (italianas), 44
Bright, John, 124
Brooks, David, 193-194
Brown, Gordon, 119, 131
Bruck, Moeller van den, 95-96, 175
Buber, Martin, 178
Budismo, 25
Bulgaria, 58, 255
Bull, Hedley, 257
Burke, Edmund, 128, 154, 166, 265
Burleigh, Michael, 93
Burroughs, William, 36
Bush, George, 156, 185, 231
Bush, George W.
  y la democracia universal, 50
  y la guerra de Irak, 142, 157, 160, 190-193, 200-201, 210-211, 245
  y la religión, 15-16, 54, 137, 146, 156-163
Cahn, Anne, 187
Calentamiento global, 158, 268, 270, 272, 280
Callaghan, James, 110, 113
Calvino, Juan, 27, 39
Camboya, 45, 224, 260
Cameron, David, 114-115
Campbell, Alistair, 131
Campos de concentración, 60, 71-72, 79, 91-92, 255
Canadá, 228
Capitalismo, 35, 47-48, 67-68, 109-110, 128-129, 168
Carlos I, rey, 149
Carlos II, rey, 149
Carter, Jimmy, 173
Casa de Saud, 100, 219
Cátaros, 26
Católica, Iglesia, 27-28, 39, 85
Células madre, investigación con, 163
Chalabi, Ahmed, 183-184, 191, 210
Chamberlain, Lesley, 73
Chang, Jung, 74
Chechenia, 118, 212-213, 236
Checoslovaquia, 58
Cheney, Dick, 161, 184, 191-192, 204, 224
Cheney, Elizabeth, 191
Cherry, Conrad, 155
China
  guerra chino-japonesa, 235
  Maniqueísmo, 25
  mano de obra esclava, 36
  Mill, refiriéndose a, 88
  período de los Reinos Combatientes, 245
  poscomunista, 105, 128, 136, 199, 223, 227-228, 241, 254
  realismo en, 258
  rebelión de Taiping, 18
  y Corea del Norte, 50
  véase también Maoísmo
Chino-Japonesa, guerra, 235

Churchill, sir Winston, 80, 211
CIA, 142, 184-187, 190-193, 201, 203, 209, 214-215
Ciencia
  e Ilustración, 43, 57, 63, 84-85, 177
  y libre mercado, 122-123, 124
  y progreso, 251-252, 277
  y totalitarismo, 13, 19, 57, 58-59, 62-63, 68-69, 90-92, 176
Cientificismo, 125, 188, 261
Cioran, E. M., 16
Clarke, Richard A., 161
Clausewitz, Carl von, 267
Clinton, Bill, 131, 160
Cobden, Richard, 122, 124
Cohn, Norman, 11, 16, 29, 92
Colby, William, 185
Compañía de las Indias Orientales, 232
Comte, Auguste, 23, 84-86, 106, 123, 128
Comunismo
  «Alarma Roja», 225
  caída del, 48-49, 75, 106, 116, 145, 187, 202, 223, 274
  chino, 75
  e islam, 100-101
  regímenes represores, 58
  y ciencia, 13
  y marxismo, 23, 34, 77
  y milenarismo, 19
  y nazismo, 60-61
Condorcet, Marie-Jean de Caritat, marqués de, 32, 45, 150
Congo Belga, 59
Congreso Nacional Iraquí (CNI), 184
Conquest, Robert, 80
Corea del Norte, 50, 58, 142, 243
Corea, guerra de, 224
Cotton, John, 148-149
Cox, sir Percy, 205
Creacionismo, 277
Criogenia, 63
Cristianismo
  creencias escatológicas, 17-23, 26, 93-95, 99, 147-149, 247
  e Ilustración, 43
  e islam, 100
  fe en el progreso, 38-39, 41, 247
  salvación, 17-18, 46, 153, 247, 250
  y antisemitismo, 91-92
  y derechos humanos, 151
  y gnosticismo, 25-26, 97
  y liberalismo, 122
  y zoroastrismo, 24, 26
Cuba, 58, 72, 125
Custine, Astolphe, marqués de, 66

Darby, John Nelson, 161-162
Darwinismo, 63, 123, 158, 163, 175, 252-254, 277
Davenport, John, 149
Dawkins, Richard, 252
De Gaulle, Charles, 107, 114
Dearlove, sir Richard, 142
Decter, Midge, 165
Dennett, Daniel, 252
Deportaciones, 60, 71-73
Derechos humanos, 103, 138, 151, 217-219, 226, 247, 250, 263-264
Diamond, Jared, 270-271
Dick, Philip K., 36
Didion, Joan, 192
Dispensacionalismo, 161
Disraeli, Benjamin, conde de Beaconsfield, 133, 166
Dominio, teología del, 157
Dostoyevski, Fiódor, 30, 96, 182, 194-196
Drieu La Rochelle, Pierre, 90
Du Cann, sir Edward, 110
Dworkin, Ronald, 226

Ecológica, crisis, 268, 279
Eden, Anthony, conde de Avon, 134
Egipto, 243
Eichmann, Adolf, 60

Eliot, T. S., 186
Emiratos Árabes Unidos, 243
Empirismo, 187
Engels, Friedrich, 70
Enron, 233
Epicúreos, 252, 275
Escatología, 17-23, 26, 93-95, 99, 147-149, 175
Escitas, 66
Esclavitud, 36-37, 47, 86, 88, 91
Escuela Austriaca de economía, 124
Escuela de Chicago de economía, 124
Escuela de Frankfurt, 82
España, 26-27, 72, 100, 199, 228, 237
Estados Unidos
administración (de George W.) Bush, 22, 47, 50, 54, 58, 61, 139, 142, 153-156, 159, 161-162, 169-170, 180, 196-198, 200-201, 204
«destino manifiesto», 153
economía, 67, 128, 223, 240
esclavitud, 36
guerra de Independencia, 147, 150-151
guerra de Secesión, 152, 208, 227
guerra de Vietnam, 134, 177, 182, 212, 220, 232, 234
imperialismo, 220-224
milenarismo, 22, 94, 147-149, 153, 155
nativos americanos, 87, 89
neoconservadurismo, 50-53, 116, 119, 160-174, 180-183, 185, 208, 217, 220, 245
organizaciones terroristas, 237
orígenes coloniales, 147-149, 153, 158
política para Oriente Medio, 15-16, 53, 100-101, 155, 170, 198, 217
programa Préstamo y Alquiler, 79
suministro de petróleo, 49, 160, 201-202, 204, 229-230
y la Guerra Fría, 49-50, 136, 156-157, 185, 188, 258-259
véanse también Atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001; «Guerra contra el terror»; Guerra de Irak
Estalinismo, 57, 60, 74-75, 77, 80
Eugenesia, 86, 90, 110
Evans, Richard, 90
Extropianismo, 63

Fabril, sistema, 67
Facción del Ejército Rojo, 235
Fanatismo, 162, 217, 249
Fanon, Frantz, 44
Fascismo, 61, 99. *Véase también* Nazismo
Fatah, Al, 100
Federalista, El, 52, 151
Federico II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, 23
Feith, Douglas, 190
Fichte, Johann Gottlieb, 82, 97
Fin de los tiempos, creencia cristiana en un, 13-15, 17, 21-22, 27, 39, 97, 148, 247
Fondo Monetario Internacional, 52, 117
«Fordismo», 67
Forster-Nietzsche, Elizabeth, 83
Fortuyn, Pim, 116
Fourier, Charles, 31-32, 263
Francia
cátaros, 26
Comuna de París, 68-69, 76
en el siglo XX, 52, 59, 115-116
guerra de Argelia, 139, 213, 220, 234
partidos de extrema derecha, 115-116
posnapoleónica, 227
Revolución francesa, 15, 23, 42, 44, 51, 73, 128, 166, 247
véase también Jacobinismo
Frenología, 86

Friedman, Milton, 120-121
Fukuyama, Francis, 18, 106-107, 116, 167-170, 240, 297

Galt, John, 150
Galton, sir Francis, 86
Gitanos, 91
Glazer, Nathan, 166
Gnosticismo, 25-26, 97
Godwin, William, 32, 41, 149-150
Goebbels, Joseph, 94
Goering, Hermann, 72
Golfo (1990-1991), guerra del, 140, 160, 202, 204
Golitsin, Anatoli, 186
Gorbachov, Mijaíl, 80-81
Gould, Philip, 131
Gran Bretaña
  democracia liberal, 173, 228
  gobierno de Blair, 48, 119, 129-146
  gobierno de Thatcher, 107-117, 130-131, 134, 137
  guerra de los Bóeres, 72
  Imperio británico, 36, 222, 232
  Ley de Abolición de la Esclavitud, 36
  Leyes del Maíz, 122
  terrorismo, 237-239
  y la fundación de Irak, 206-207, 211
  y la guerra de Irak, 100, 133-134, 137-143, 159
Gregorio IX, papa, 23
Grenier, Robert, 214
Guantánamo, bahía de (campo de detención militar), 48, 157, 214, 224
«Guerra contra el terror»
  como proyecto utópico, 47-48, 139-140, 159, 194, 219-220
  y el milenarismo, 53
  y el nuevo orden mundial, 239-244
  y el petróleo, 269
  y la guerra de Irak, 106, 141, 233
  y la tortura, 167, 213-214
  y las Patriot Acts, 225
Guerra de Afganistán (1979-1989), 135, 183, 220-221, 237
Guerra Fría
  e islamismo, 100-101
  final de la, 48, 101, 117, 136
  ideologías de la, 48-49, 102, 166-167, 185, 219
  labor de los servicios de inteligencia, 188
  y pensamiento apocalíptico, 156
  y realismo, 259
Guyana, 60

Habeas corpus, 48, 224-225
Habsburgo, monarquía de los, 222, 227
Hafiz de Shiraz, 206
Halliday, Jon, 74
Hamás, 100, 199, 242
Hamilton, Alexander, 151
Harrington, Michael, 32, 165
Hawthorne, Nathaniel, 31
Hayek, Friedrich, 86, 106, 120, 124-129
Healey, Denis, 113
Heath, sir Edward, 110-111
Hegel, G. W. F., 23, 52, 97, 168, 223
Heidegger, Martin, 26, 99, 175
Heller, Mikhail, 66, 76
Herder, J. G., 81, 83
Hermanos de Plymouth, 161
Hermanos del Libre Espíritu, 27, 285
Herzen, Alexander, 72
Heseltine, Michael, 114
Hesíodo, 24
Hezbolá, 199, 236-237, 242
Himmelfarb, Gertrude, 165
Hinduismo, 18, 100, 275
Hiroshima, 255-256
Hitler, Adolf, 81, 83, 89-91, 93, 95, 96-97, 175-176, 203, 260, 262, 274
Hobbes, Thomas, 55, 174, 177, 180, 226, 247-250, 264

Hobsbawm, Eric, 40
Holanda, 116, 237, 271
Holocausto, 91-93
Hombres de la Quinta Monarquía, 40-41, 149
Homofobia, 91, 115
Homosexuales, hombres y mujeres, 91, 115, 157, 163
Hong Xiuquan, 18
Hook, Sidney, 166-167
Hoskyns, sir John, 112
Howe, sir Geoffrey, 114
Humanismo laico, 252
Hume, David, 33, 117, 127
Hungría, 115
Husein, Sadam, 134-135, 141-143, 157, 160-161, 191-193, 201-202, 206-207, 210-211
Huxley, Aldous, 36

Iglesia de Inglaterra, 162
Ignatieff, Michael, 218
Ikle, Fred, 244
Ilustración, la
  creencia en la perfectibilidad, 63, 149
  racismo, 88-89
  teología de, 14, 42, 65, 85, 277-278
  y el bolchevismo, 65-66, 68
  y el liberalismo, 48-49, 84, 120, 219-220
  y el marxismo, 48-49
  y el nazismo, 82-83
  y el neoconservadurismo, 52, 219-220
  y el terror, 44-45, 57-60, 219
  y la ciencia, 43, 57, 63, 84-85, 177
Imperialismo, 220-233
India, 88, 100, 136, 202, 220, 222, 228, 232, 241, 258
Indonesia, 117, 235
Inocencio III, papa, 26
Irán
  amenaza militar, 142, 199-200
  con Ahmadineyad, 16, 50, 99
  con Mossadeq, 203
  revolución islámica, 14, 101, 198
  y la guerra de Irak, 193, 202, 207, 235
Irán-Irak, guerra, 193, 202, 207, 235
Irak
  cambio de régimen, 58, 205-206, 220-221
  capacidades militares, 201, 210, 243
  chiíes, 193, 198-200, 205-207
  contrainsurgencia, 205, 211-212, 233
  Fuerza Expedicionaria Mesopotámica británica, 211
  fundación de, 205
gobierno posterior a Sadam, 37, 134 135, 142-143, 184, 193-194, 201 202, 301-302
  torturas, 213-215
  y el islamismo, 100, 145, 198
  y la guerra del Golfo, 140-141
Irak (2003-), guerra de
  Blair y la, 133-134, 137-143, 159
  Bush y la, 142, 157, 160, 190-193, 200-201, 210-211, 245
  como proyecto utópico, 15-16, 47, 207
efecto de la derrota estadounidense, 49-50, 58, 163-164, 209-210
  engaño en torno a la, 140-144, 189-193, 209-210, 260
  objetivos de la, 197, 200-201, 209-210, 230
  y el 11 de septiembre de 2001, 19, 50, 105, 141-142, 191-192
  y el imperialismo liberal, 217-220, 229-233
  y los movimientos islamistas, 100
Irlanda del Norte, 156, 212, 239
Islam
  fundamentalista/integrista, 98-99, 238

y terrorismo, 235, 238, 242
y zoroastrismo, 24, 26
Islamismo
conspiraciones, 43
radical, 43, 98-102, 154, 237-238
y violencia, 44-45, 100, 242, 250
Islandia, 152
Israel, 148, 161, 183, 199, 219, 235, 238
Italia, 26, 58, 72, 115
Iván IV, el Terrible, de Rusia, 66
Ivanov, Ilia, 64

Jackson, Henry M. («Scoop»), 183
Jacobinismo, 14, 19, 29, 34, 41-46, 68, 76, 99, 125, 133, 216
Jacobo I, rey, 40
Japón, 100, 199, 208, 222, 228, 237, 254
Jemeres rojos, 224
Jesucristo, 13, 17, 19-21, 22, 38-39, 284
Joaquín de Fiore, 22, 95
Jomeini, ayatolá Rujola, 14, 98, 101
Jonas, Hans, 26
Jonestown, masacre de, 60, 279
Jordania, 243
Joseph, sir Keith, 110
Juan de Leiden (Jan Bockelson), 28-29, 32, 93, 274
Juan Pablo II, papa, 137
Juan, san, 38
Judaísmo, 18, 20, 24, 46, 87
Judíos, 91-92, 95
Jünger, Ernst, 175

Kafka, Franz, 81
Kampfner, John, 135
Kant, Immanuel, 87, 94
Kaplan, Fanny, 71
Kautilya, 258
Kazajstán, 64
Kenia, 213
Kennan, George F., 259
Kerenski, Alexander, 68
Kermode, Frank, 273
Keynes, John Maynard, 95, 112, 125 126
Khalilzad, Zalmay, 183-184
Kirk, Russell, 166
Kirkpatrick, Jeane, 164, 171-173
Kissinger, Henry, 185, 260
Klemperer, Eva, 93
Kojève, Alexandre, 167-168, 174
Ko_akowski, _eszek, 76-77
Kolnai, Aurel, 96
Kornilov, Iván, 68
Kosovo, 135
Kraus, Karl, 84
Kristol, Irving, 165-166, 184
Kristol, William, 184
Kruschev, Nikita, 80

Laborista, Partido, 108-109, 11, 113, 119, 130-132
Lamarck, Jean-Baptiste, 63-64
Laski, Harold, 74
Lasky, Melvin, 166
Lawrence, T. E., 205
Ledeen, Michael, 194-195
Lenin, Vladímir Ilich, 34, 40, 44, 61, 65, 67-70, 71-73, 76-79, 81, 84, 144, 167, 170, 274
Leninismo, 61, 68-69, 99, 132-133
Leopoldo II, rey de los belgas, 59
Lévy, Bernard-Henri, 240
Líbano, 198-199, 236
Libby, I. Lewis («Scooter»), 184
Liberal, democracia, 145, 169-174, 176-177, 179, 197-198, 200-201
Liberalismo
e Ilustración, 48-49, 84, 120, 219-220
y derechos humanos, 138, 151, 217-219, 226, 247, 250, 263-264
y «guerra contra el terror», 218-220
y Guerra Fría, 48-49, 169

y nihilismo, 175-176
y progreso, 15, 251
Libia, 142
Libre Espíritu, Hermanos del, 27, 285
Libre mercado (o liberal), economía del, 86, 106-109, 117, 119-129, 130, 132-133, 274
Lieven, Anatol, 152
Likud, 219
Lind, Michael, 162
Lipset, Seymour Martin, 166, 228
Lisboa (1755), terremoto de, 41
Lisenko, Trofim, 63-64
Litvinenko, Alexander, 242
Locke, John, 87, 151, 179
Lombroso, Cesare, 86
Lovelock, James, 270
Lunacharski, Anatoli, 67
Lutero, Martín, 27, 39, 91

Macmurray, John, 136
Madison, James, 151
Mahdismo, 99
Maistre, Joseph Marie, conde de, 65, 81, 83
Major, sir John, 114
Malaca, 234
Mandelson, Peter, 131
Manes (profeta), 21, 25, 54
Manifiesto comunista, 32
Mann, James, 208
Mannheim, Karl, 164
Manuscritos del Mar Muerto, 24
Mao Zedong, 44, 74-75
Maoísmo, 34, 36, 57, 64, 74-75, 80, 125
Maquiavelo, Nicolás, 258
Marruecos, 243
Marx, Karl
sobre la historia, 18, 23, 34, 39, 83-84, 168
teorías económicas, 34-35, 48-49, 66, 77, 129
y la revolución, 69-70, 273
Marxismo
y despotismo oriental, 65-66
y Guerra Fría, 48-49, 167
y neoliberalismo, 107, 117
y utopismo, 105
Mather, Cotton, 149
Maurras, Charles, 86
McVeigh, Timothy, 236
Melville, Herman, 148, 153
Mengele, Joseph, 72
Merezhkovsky, Dimitri, 96
Metodismo, 41, 130, 149
México, 154
Milenarismo
en Estados Unidos, 19, 53-54, 149-150, 153, 157-158
y cristianismo, 16-17, 19, 22-23, 26, 29, 39-40, 44
y movimientos revolucionarios, 39-44, 147, 196
y nazismo, 16, 19, 93-94, 96-97
Mill, James, 88
Mill, John Stuart, 88
Mi_osz, Czes_aw, 195-196
Mongolia, 58
Montaigne, Michel de, 54
Moro, sir Tomás, 30, 32
Morris, Dick, 131
Mossadeq, Mohamed, 203
Moynihan, Daniel Patrick, 165-166, 182, 184
Muggleton, Ludovic, 41
Münster (Alemania), 27-28
Müntzer, Thomas, 39
Murdoch, Rupert, 162, 184
Mussolini, Benito, 61
Muyahidines, 100, 183

Nabokov, Vladimir, 36
Nacionalismo africano, 227
Naciones Unidas (ONU), 143, 171, 210
Nagasaki, 255-256

Namier, sir Lewis, 81
Napoleón I, 216, 227
Nasser, Gamal Abdel, 98, 100, 134, 206, 227
Nation, The (revista), 220
Nazismo
desarrollo del, 81-83, 90, 93-94, 96-97, 259
mano de obra esclava, 36
políticas raciales, 89-91, 95, 173, 176, 256
temor a conspiraciones, 43, 274
terror, 60
y ciencia, 13, 19, 59, 63, 91-92, 176
y milenarismo, 16, 19, 93-94, 96-97
y religión, 14, 95, 97
y Tercer Reich, 23, 81, 95
Neave, Airey, 110
Necháiev, Sergéi, 44, 194-195
Nehru, Jawaharlal, 220
Nekrich, Aleksandr, 66, 76
Neoconservadurismo
estadounidense, 50-53, 116, 119, 160-174, 180-183, 185, 208, 217, 220, 245
del gobierno Blair, 129-130, 132-133, 139, 145
y el libre mercado global, 13
y utopismo, 50-51
Neoliberalismo, 107, 110-111, 114-121, 124, 129, 132-133
New Harmony (Indiana), 31
New York Review of Books, 220
Niebuhr, Reinhold, 105
Nietzsche, Friedrich, 26, 83-84, 98, 168, 175, 177, 179
Nigeria, 117, 243
Nihilismo, 175-179
Nixon, Richard, 183
Novak, Michael, 165
Noyes, John Humphrey, 31
Nucleares, armas, 186, 191, 243-244

Oakeshott, Michael, 166, 172
Oneida, comunidad de, 31
Organización para la Liberación de Palestina (OLP), 100, 235
Ortodoxa, Iglesia, 66
Orwell, George, 36
Otomano, Imperio, 102, 205, 222, 227
Owen, Robert, 31-32

Pablo, san, 20-21
Packer, George, 190
Padilla, José, 224
Paganismo, 91
Paine, Thomas, 41, 147, 149-150
Pakistán, 101, 228, 242-243, 244
Palestina, 100, 199, 234-235, 243
Pape, Robert, 236
París, Comuna de, 68-69, 76
Partido Conservador, 108, 110, 119, 130, 239
Partido Socialdemócrata (SDP, británico), 131-132
Pasternak, Borís, 77
Pávlov, Iván, 64
Pedro I, el Grande, de Rusia, 71
Perle, Richard, 183, 190
Perú, 34, 117, 285
Petróleo, 49, 160, 201-205, 211, 229-230, 269-270
Pfaff, William, 57
Philby, Harry St. John, 205
Philby, Kim, 205
Phillips, Adam, 276
Pipes, Richard, 185, 190
Plame, Valerie, 184
Platón, 18, 21, 30, 32, 175, 179, 181, 275-276
Plejánov, Georgi, 65
Ploetz, Alfred, 90
PNAC (Proyecto para un Nuevo Siglo Estadounidense), 184
Podhoretz, Norman, 165, 182
Pol Pot, 44-45

Polanyi, Karl, 126
Polanyi, Michael, 125
Polonia, 58, 91, 115, 159, 255
Popkin, Richard, 87
Popper, sir Karl, 78
Positivismo, 23, 84-86, 124, 128, 253
Powell, Colin, 161
Primera Guerra Mundial, 19, 68, 70, 154, 170, 211, 225
Proust, Marcel, 275-276
Puritanos, 38-39, 147-149, 155
Putin, Vladímir, 127, 171, 193

Qutb, Sayyid, 98, 100

Racionalismo, 171-173
Racismo, 13, 58-59, 84, 87-89, 219
Raleigh, sir Walter, 40
Ranters, 40-41
Rashid, Ahmed, 101
Rawls, John, 226
Reagan, Ronald, 101, 156, 162, 171, 183, 190, 200, 236
Realismo, 258-266
Reck-Malleczewen, Friedrich, 93
Reforma, la, 27, 91, 97
Revolución inglesa, 40-41, 67, 147
Revoluciones, 14, 16, 21, 29, 34, 39-40, 164, 167, 194-195, 262. *Véanse también* Estados Unidos, guerra de Independencia; Francia, Revolución francesa; Revolución inglesa; Rusia, Revolución rusa
Revuelta de los Campesinos, 39
Rhodes, James, 94
Ricks, Thomas E., 209
Rieff, David, 200
Robespierre, Maximilien, 44-45, 99, 197
Romano, Imperio, 245
Romanticismo, 82
Roosevelt, Franklin Delano, 152, 200
Rosenzweig, Franz, 178
Rousseau, Jean-Jacques, 44, 83, 99, 198
Roy, Olivier, 98, 238
Ruanda, 59
Rumanía, 58
Rumsfeld, Donald, 183-184, 190, 205 206, 208, 210-211
Rusia
  poscomunista, 37, 49, 102, 105, 118, 127-128, 199, 203
  Revolución rusa, 16, 34, 40, 66-71, 76, 80, 167, 285
  zarista, 19, 36, 64, 71-72, 74
  véase también URSS
Russell, Bertrand, 62

Saatchi & Saatchi, 110
Sacro Imperio Romano Germánico, 96
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conde de, 32, 84-85
Salafismo, 101
Santayana, George, 217
Schelling, F. W. J., 97
Schmitt, Carl, 173-174, 180,
Schmitt, Gary, 184, 187-189, 192
Schopenhauer, Arthur, 84
Schumpeter, Joseph, 35
Schweitzer, Albert, 20
Segunda Guerra Mundial, 49, 58, 60, 80, 113, 125, 134, 156, 202, 222, 224-225, 256
Shachtman, Max, 166
Shalámov, Varlam, 79
Shariati, Alí, 98-99
Shestov, Lev, 178
Shulsky, Abram, 187-192
Sida, 163
Sierra Leona, 135
Sintoísmo, 100
Sionismo, 156, 161
Siria, 50, 100, 232
Skurátov, Maliuta, 66

Smith, Adam, 120-122
Smith, John, 132
Smith, sir Rupert, 212
Social, darwinismo, 123, 175, 277
Sócrates, 46
Soloviev, Vladímir, 168
Somalia, 212, 271
Southcott, Joanna, 41, 149
Spencer, Herbert, 86, 106, 122-123, 128
Spengler, Oswald, 95, 175
Spinoza, Baruch de, 55, 248, 250-251
Sri Lanka, 235-236
Stalin, Iósif, 64-65, 77, 80
Stauffenberg, Claus von, 96, 176
Stillman, Edmund, 57
Strauss, Leo, 168, 173-181, 188-189, 217, 226
Straw, Jack, 142
Sudáfrica, 72, 155
Suecia, 262
Suez, crisis del canal de, 134, 203, 206, 220
Sufismo, 101
Suiza, 72, 115, 152, 176, 228, 262
Sun Tzu, 258
Swift, Jonathan, 265

Taiping, rebelión de, 18
Talibanes, 101, 128, 183, 214, 237-238
Taoísmo, 258, 275
«Taylorismo», 67
Teller, Edward, 185
Tenet, George, 142
Terrorismo
- del siglo XX, 57-60, 68, 71, 103, 198-199, 250
- en Oriente Medio, 161, 199
- global, 145, 233-244, 239-240, 268
- *véanse también* Atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001; «Guerra contra el terror»

Thatcher, Margaret, 35, 107-117, 130-131, 134, 137, 145
Thompson, E. P., 41
Tíbet, 227
Tigres tamiles, 235, 237
Tocqueville, Alexis de, 153, 295
Todd, Emmanuel, 223
Todorov, Tzvetan, 255-256
Tomás de Aquino, santo, 137, 178-179
Tortura, 167, 195, 210, 213-214, 224-225, 252, 256, 264
Totalitarismo, 13, 48, 58, 60-61, 66, 73, 78
Transhumanismo, 63
Tratado de Brest-Litovsk, 170
Tratado de Westfalia, 136, 240, 261
Treinta Años, guerra de los, 232, 248
Trotskismo, 166-167
Trotsky, León, 44, 62-63, 65, 68, 71, 77, 79, 81, 84
Trott, Adam von, 176
Túnez, 243
Turguéniev, Iván, 65
Turquía, 163, 243
Tuveson, Ernest Lee, 38

Ulster, 155
Unión Europea, 228
Unión Soviética, *véase* URSS
Universidad de Chicago, 125, 182, 184
URSS
- caída de la, 13, 48-49, 187, 207
- economía, 126
- guerra de Afganistán, 135, 183, 220-221, 237
- la ciencia en la, 62-64
- la verdad en la, 144-145
- milenarismo, 19, 78-80
- militarización, 185-186
- represión, 57-58, 61, 65, 70-73, 76, 166
- utopismo, 77
- y nazismo, 91
- y Oriente Medio, 100-101
- y Primera Guerra Mundial

véanse también Bolchevismo; Comunismo; Estalinismo; Rusia
Uruguay, 228
Utópicas, comunidades, 18, 31-33

Van Creveld, Martin, 233
Van den Bruck, Moeller, 95-96, 175
Vietnam, guerra de, 134, 177, 182, 212, 220, 232, 234
Viner, Jacob, 118, 121
Voegelin, Eric, 97
Voigt, F. A., 93
Voltaire, 65, 83-85, 87

Washington, George, 150
Webb, Sidney y Beatrice, 74, 123-124
Wells, H. G., 36, 89
West, Benjamin, 150
Whigs, 117, 136, 180
Whitelaw, William, vizconde, 110
Wilson, Edmund, 74
Wilson, Harold, 130, 134, 186-187
Wilson, Woodrow, 153-154, 200
Winthrop, John, 148, 156
Wittfogel, Karl, 66
Wohlstetter, Albert, 168, 182-185, 260
Wolfowitz, Paul, 161, 183-185, 190, 208-209, 260
Wollstonecraft, Mary, 149
Wright, Peter, 187

Yeltsin, Borís, 127, 171
Yemen, 101
Young, Hugo, 112
Yugoslavia, 91, 118, 207, 218, 271

Zamiatin, Yevgueni, 36
Zoroastrismo, 24-26, 284
Zurvanismo, 24

John Gray

MISA NEGRA

Por todo el mundo se encuentran, esparcidos, ejemplos del naufragio de las utopías que acabaron matando a millones de personas y envenenando la vida de muchas más. Las ideologías utópicas que conformaron buena parte de la historia del último siglo afirmaban basarse en la ciencia, rechazar los credos tradicionales y servir a la causa de la ilustración humana.

En su nueva obra, John Gray sostiene que las ideologías laicas más influyentes del período contemporáneo se forjaron en el molde de la religión reprimida, del que surgieron convertidas en versiones del mito del Apocalipsis: la creencia en un suceso que cambiaría el mundo y pondría fin a la historia y a todos sus conflictos. La religión, pues, ha regresado bajo una apariencia pervertida: la de una «misa negra» de mitos políticos. Así, la muerte de la utopía configura la nueva religión apocalíptica -confusamente entremezclada con las luchas geopolíticas por el control de los recursos naturales-, y ésta vuelve a erigirse como una fuerza trascendental en los conflictos mundiales.

«John Gray es el filósofo contemporáneo vivo más importante.» WILL SELF

«Una denuncia polémica y brillante [...] El texto más sugerente de Gray.» J. G. BALLARD

«Vitaminas para el intelecto.» MONICA ALI

www.paidos.com

